TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG • OLAF MOE • ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD:

3. hefte *1933* *4. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

ORD AV JESUS FRA KILDER UTENFOR DE KANONISKE EVANGELIER

Av Sten Bugge.

Nedenforstående lille redegjørelse kan ikke gjøre krav på å bringe noget egentlig nytt. Materialet er hentet fra kilder som er tilgjengelige for alle nytestamentlige teologer. Da imidlertid emnet interesserer de fleste kristne og det ikke mig bekjent foreligger nogen samlet fremstilling på norsk av utenfor-kanoniske Herre-ord har jeg trodd at leserne av «For T. og K.» vilde finne at denne artikkel har nogen krav på deres opmerksomhet. Dessuten tenker jeg mig at selve spørsmålet om kanonicitet vil interessere teologer. Hvad litteratur angår se slutningen.

De første skrevne beretninger om Jesus omfattet sannsynligvis bare Hans ord med nogen få innledende og avsluttende oplysninger om tid, sted eller anledning for dem. Når, hvor og i hvilken utstrekning disse blev nedskrevet vil vi aldri få vite, og endog med hensyn til deres eksistens er vi i virkeligheten henvist til mere eller mindre gode gjetninger. Det synes også rimelig å anta at en lengre årrekke gikk hen før nogen av de Kristus-troende fant det nødvendig, eller endog ønskelig, å nedskrive det som ellers blev meddelt med så megen varme og åndelig kraft gjennem det talte ord. En annen grunn til ikke å formulere skrevne beretninger var forventningene om Herrens nære gjenkomst. Under hensyn til den nær forestående forandring eller undergang av alt jordisk var det ingen plass for historisk tilbakeblikk eller nedskrevne beretninger for kommende generasjoner. Men eftersom øienvidnene til Kristi liv, død og opstandelse gikk inn til sin Herre og samtidig flere og

flere tidligere hedninger kom inn i det kristne samfund og kjente trangen til å vite hvad deres opstandne og nærværende herre hadde sagt og gjort her på jorden — av denne og lignende grunner — opstod behovet for litterære arbeider og sammen med dette evangelie-litteraturen. Det er dog mulig at det var et ganske bestemt kirkelig arbeide som fremkalte behovet for de første samlede fremstillinger av Herrens liv, nemlig belæringen av katekumener. Dog neppe anderledes enn som håndbøker for lærere.

Før evangelielitteraturen, i det minste i den form vi kjenner den, må vi som bekjent sette tilblivelsen av den første kristne brevlitteratur. Hvor lenge før, vil avhenge av det datum til hvilket vi henfører de tidligste brev av Paulus, Tessalonikerbrevene og Galaterbrevet. Disse setter som bekjent nogen lærde endog til tiden før apostelkoncilet som vi nu vet må være holdt i 48—49. Før disse brever igjen er det all grunn til å tro at der har vær skrevet andre nu tapte brev av Paulus. At de blev tapt er ikke å undres over. Paulus hadde dengang ikke samme stilling som senere i menighetenes bevissthet. Vi vet jo også bestemt at endog senere minst to brever til korintierne er tapt, og kanskje er det hos ham også henvisning til andre tapte brever. Før Paulus begynte å skrive, og særlig før nogen evangelieberetninger blev nedskrevet, må det allikevel ha gått adskillige år. Markus, hvilket er vårt eldste eksisterende evangelium, skal antagelig settes til tiden like før Jerusalems ødeleggelse (70). Nogen antar at det er skrevet under selve beleiringen. Logiaskriftet Q et hypotetisk skrift som antagelig både Matteus og Lukas benyttet, er kanskje noget om ikke meget eldre. Dette gir oss da en tid av over 30 år, en hel generasjon, i hvilken vi må anta at menighetene hovedsakelig var avhengig av den muntlige tradisjon med hensyn til Kristi liv og ord, og næret sitt åndelige liv (foruten ut av den eneste hellige bok, det G. T.) ved å lytte til muntlige beretninger og belæringer om Herren. Mange av disse beretninger kan være gitt av øienvidner som jo ikke bare bestod av de tolv eller den nærmere disippelkrets, men også av de mange som hadde sett Herren eller hørt Ham mere flyktig enn de egentlige disipler. Mange av begge slags øienvidner — både de nære og de fjerne — vet vi nu også snart flyttet bort fra Jødeland. Det var tilfelle med Peter som bodde en stund i Antiokia, senere an-

tagelig en stund i Korint og Rom, og med Filip, evangelisten og diakonen, som efter først å ha bodd i Cæsarea (efter en troverdig tradisjon), senere flyttet til Hierapolis i Lilleasia med sine fire døtre. Det var også tilfelle med nogen av de vidner Papias nevner, Aristion og sannsynligvis med den eldste Johannes o. s. v. Hvad det blev av de øvrige av de 12 apostler er det som bekjent ingen virkelig pålitelig tradisjon om, når vi undtar at Thomas vel muligens er dratt østover.

Disse og de mange ukjente øienvidner til Kristi liv befant sig nu ofte på reise (kfr. særlig, hvis det er ment for Rom, 16. kap. av Rom). Det var stadig besøk av sådanne i de forskjelligste menigheter. Og ennu mere kan dette sies om dem som hadde hørt *deres* beretninger igjen og var fjernet ved ett eller flere mellemledd fra den oprinnelige kilde, også av den grunn at disse var så meget flere. Resultatet av denne reising og gjensidige besøken må nu ha vært at en hel rekke forskjellige ord av Herren blev spredt meget hurtig og vidt. Imidlertid kan vi neppe anta at det hele materiale som nu finnes i våre tre første evangelier blev fortalt overalt og av alle. Selve evangeliene viser dette, nettop derigjennem at de har sine særegenheter. Disse skyldes mange grunner. Men å anta at den evangeliske tradisjon oprinnelig var *en* — og meget liten — praktisk talt identisk med Markus, og at alt som siden finnes f. eks. lignelsen om den forlorne sønn, er produkt av menigheten, synes mig fullkommen umulig. Det eneste naturlige er å tenke sig at det må ha vært mange tradisjonsstrømmer, som til slutt er løpet sammen i de skrevne evangelier. Og ved begynnelsen av disse mange strømmer har stått de mange personer som på en eller annen vis var kommet i berøring med Herren, ikke nødvendigvis bare venner. Og hvad disse husket og la merke til, må ha vært noget forskjellig, så sant de var levende mennesker med særpregede personligheter, hver med sine behov og synspunkter. Hvad de bragte med sig til de forskjellige steder og menigheter var derfor forskjellig. Hvad Filip husket og la vekt på, behøver ikke å ha vært det samme som Aristion bragte, og selv om de fortalte samme begivenhet eller ord, er det høist sannsynlig at formen avvek noget. Resultatet må ha vært at på de forskjellige steder hvor disse ord først blev fortalt, blev de ved gjentagelser utkrysstallisert i noget

forskjellige former, selv om de viktigste elementer neppe avvek så svært. Forskjellighetene blev imidlertid gjenstand for utjevnings- og utligningspåvirkning, idet den stadige tankeutvikling og gjenbesøk førte til meddelelser om det som hjemmemenighetene hadde hørt, og når det så var ord man ikke kjente blev de bragt med hjem, og forskjellig formete utsagn blev harmonisert.

En ting vi nu må anta som sikkert er at de første tre generasjoner av kristne gjennem de forskjellige hjemmelsmenn må ha kjent til meget mere om Herrens liv og ord enn vi gjør. Dette er også direkte uttalt i Joh 20, 30. Under hensyntagen til dette, den meget større kunnskap om Herren og den forskjellige utbredelse av dens forskjellige elementer, må det forbause oss at den evangeliske tradisjon er så merkverdig ensartet som den er. Det gjelder også med noget forbehold Johannes-evangeliet i forhold til synoptikerne.

Den viktigste grunn til dette er så vidt jeg kan se at de kristne visste meget tidlig at det var visse fakta angående Kristus som det var av grunnleggende betydning å kjenne for alle mennesker, de fakta som utgjør det glade budskap i den første kristne forkynnelse og som Paulus f. eks. henviser til i 1 Kor. 15, 1 f., mens det er andre kjennsgjerninger som ikke spillet nogen rolle for verdens frelse, nemlig alt det som P. kaller «Kristus efter kjødet», 2 Kor 5, 16. — Hertil kom, som vi ser f. eks. av Didache, at det alt bestemmende for en overgang til kristendommen ikke var en ny kunnskap om, men en ny stilling til Kristus, et etisk brudd og en indre oplevelse av Ånden.

Vi sitter derfor i mørke med hensyn til en hel mengde kjennsgjerninger som vi meget gjerne vilde ha visst, f. eks. Kristi livs nøiaktige kronologi, hans alder, tidligere liv og utvikling, hans utseende, levemåte, opdragelse. (Kunde han f. eks. gresk?) Men det meste av dette har det behaget Gud i sin visdom å trekke et slør over, forat vår opmerksomhet ikke skulde festes på ting som var interessante, men uvesentlige. Det er her en dyp og betegnende forskjell mellem kristendommen på den ene side og confucianismen, muhammedanismen og man kan vel også si buddhismen på den annen. Om Confucius leser vi f. eks. i 10. kap. av analecterne om hvorledes han gikk, satt, bukket, sov, spiste. Vi hører om kuløren på og lengden av hans klær, og vi kjenner nøiaktig datoene for

hans fødsel og død. Det samme gjelder Muhamed, hvis utseende f. eks. er blitt beskrevet i detaljer.

Det interessante spørsmål stiger nu frem om det allikevel utenfor de fire evangelier skulde finnes nogen overlevering som vi hadde rett til å tro bragte oss autentiske ord av Herren. Når hensyn taes til det umåtelige materiale som engang må ha foreligget, skulde vi tro at noget måtte vel være overlevert utenfor evangeliene. Vi har også vidnesbyrd av Papias om dette. Han var biskop i Hierapolis i første halvdel av annet århundre og var en venn ov Polykarp av Smyrna. Han skrev en kommentar til ord av Herren i fem bøker og nogen få fragmenter av dette verk er oss overlevert, særlig av Eusebius. Papias sier:

«Og igjen når nogen kom (min vei) som hadde vært en efterfølger av de gamle pleide jeg å spørre om de gamles ord, hvad Andreas eller hvad Peter hadde sagt, eller hvad Filip eller Tomas eller Jakob eller Johannes hadde sagt, og videre hvad Aristion og den gamle Johannes sier. For jeg mente ikke å ha så meget utbytte av innholdet av bøker som det som kom fra en levende og vedvarende røst.» (H. E. III, 39.)

På den tid, altså, var det to slags vidner, det skrevne og det muntlige ord. Men når vi begynner å se oss om efter spor av det siste, finner vi relativt meget lite. Og dette lille kan ikke, selv hvor vi kan anta det er ekte, i nogen grad sies å øke vår kunnskap om Herren. Det bringer oss f. eks. ikke noget svar på de spørsmål jeg nevnte ovenfor og som vi gjerne vilde ha. — Det eneste er som ventelig kan være, flere *ord* av Herren. Og vi vil nu i vår undersøkelse begrense oss til disse.

Det første sted vi vender oss til er N. T. selv og her er jo det mest i øinefallende ord, A. 20, 35. «Det er saligere å gi enn å ta.» I Acta er der ingen andre sådanne ord. Og når vi kommer til brevene er det meget lite vi kan innsamle. Vi kan her først tenke på Jakob 5, 12 som efter mange lærdes mening har en mere original form enn Matteus for Herrens ord om likefremhet og sanndruhet, når Jakob sier: «La eders ja være ja og eders nei nei, forat I ikke skal falle under dommen.»

I Paulus' brever er der flere anførsler av ord av Herren, ord som ikke har direkte paralleller i evangeliene. I 1 Tess 4, 15 har vi:

«For dette sier vi eder med et ord av Herren at vi som er igjen og i live ved Herrens komme skal ikke komme før dem.» Det er ingen paralleller til dette i de kanoniske evangelier. — I 1 Kor 7, 10 f. leser vi: «Og de gifte formaner jeg, ikke jeg, men Herren at en kvinne ikke skal skilles fra sin mann, men om hun er skilt la henne forbli ugift eller bli forlikt med sin mann, og at en mann ikke skal forlate sin hustru,» hvilket vel er en annen form for Herrens svar på spørsmålet om skilsmisse som vi finner det hos Mark 10, 5—12 (med ╪). — Der er også 1 Kor 9, 14: «Så har også Herren bestemt for dem som forkynner evangeliet at de skal leve av å preke evangeliet,» hvilket er forskjellig i form, men likt i mening med Luk 10, 7: «Arbeideren er verdt sin lønn.» Paulus har mange ganger sikkert ikke lagt an på å citere nøiaktig. Vi har endelig det viktigste sted, nemlig 1 Kor 11, 23—25, hvor Paulus tydelig, med den hensikt å være nøiaktig, citerer Kristi ord ved innstiftelsen av nadverden, hvor han gir tilføielsen: «Gjør dette til minne om mig,» som ikke finnes i Matt eller Mark og er tvilsomme i Luk da de er utelatt i D, gammel latinsk oversettelse (it) og de syriske oversettelser (syr $^{s. c.}$).

Ved siden av disse direkte citater er det mange steder som sannsynligvis er mere eller mindre direkte gjenklanger av ord av Herren, f. eks. Gal 5, 14 (= Rom 13, 8): «For loven opfylles i det ene ord: Du skal elske din neste som dig selv» (Mark 12, 33 med ╪). Videre har vi Rom 2, 19; 12, 14; 14, 14 og 17; 1 Kor 4, 12—13; 6, 7; 13, 2; Jak 4, 9; 1 Pet 3, 9—14; 4, 14. Sådanne gjenklanger er, betegnende nok, næsten alle fra bjergprekenen.

Alle de ovennevnte ord er optatt og anerkjent av kirken som ekte. Men ved siden av disse har vi de ord som finnes i de fleste autoriserte bibeloversettelser, men mangler i nogen av de eldste og beste håndskrifter og derfor sannsynligvis ikke stod i de oprinnelige skrifter, selv om de er ekte Herre-ord. Der er to fremtredende eksempler på dette. Det ene er Joh 7, 53—8, 11, fortellingen om kvinnen grepet i hor. Dette finnes som en del av Joh i Koinegruppen (EF etc.) D, lat. overs., Vulgata, minuskler (som 225 etc.). Men det er utelatt (en overveldende vekt av vidnesbyrd) fra ℵ B C L T Z Δ Ψ N Θ a. f. l. g. syr. (Det var ikke før i 6. årh. det blev kjent blandt syriske kristne gjennem oversettelser), Origenes,

Tertullian, minuskler som 33, 579 etc., så som Zahn sier: «Denne fortelling er en utvilsom interpolasjon.» På den annen side finnes denne fortelling meget tidlig omtalt i bøker utenfor evangeliene som er uavhengige av hverandre. Det er sannsynlig at den var kjent av Papias, for Eusebius sier (H. E. III, 39): «Han (Papias) gir citater fra 1 Joh. og også fra Peters brever. Han har også en annen fortelling om en kvinne som blev anklaget for Herren for mange synder, og denne fortelling finnes også i Hebreerevangeliet.»

Av denne grunn blir også denne fortelling akseptert av næsten alle teologer som et ekte ord av Herren som minner om synoptikernes. Grunnen til at det blev føiet inn i Joh. akkurat på dette sted er sannsynligvis at Kristus like nedenfor i 8, 15 sier: «Jeg dømmer ingen.» Stedet for interpolasjonen er forresten ikke så absolutt fast, for nogen manuskr. anbringer den efter Luk 21, 38 (så Ferrar gruppen av minusc.: 13, 69, 124, 346, 543). Andre anbringer det efter Joh 7, 36 (så 223), eller ved slutten av Joh. (så armenske overs.).

Forholdet er litt forskjellig med Mark 16, 9—20, slutten på Markus. Denne finnes i Koinegruppen C. D lat. og syr. oversettelse Justin, Ireneos. Men er utelatt i ℵ B. k. nogen syriske og armenske codices. Spørsmålet om dets ektehet kan vi ikke her diskutere. Jeg skal bare få nevne at i et av de nylig fundne bibelhåndskrifter som er av den største betydning for teksthistorien, nemlig Freer manusk. (W.) som er det eneste av første klasse i U. S. A., en delvis forskjellig slutt finnes:

«Efterpå åpenbarte Han sig for de elleve da de satt til bords og bebreidet dem deres vantro og hårdhjertethet fordi de ikke hadde trodd dem som hadde sett Ham opstanden fra de døde. Og de undskyldte sig og sa: «Denne lovløshetens og vantroens verden er under Satan som ved urene ånder ikke tillater at Guds sanne kraft blir grepet (tilegnet); åpenbar derfor du nu din rettferdighet;» således talte de til Kristus. Og Kristus sa til dem: «Årsmålet for Satans makt er fullt. Men andre fryktelige ting er nær, også for de syndere for hvis skyld jeg blev overgitt til døden forat de måtte vende om til sannheten og ikke synde mere, så at de måtte kunne arve den åndelige og uforgjengelige rettferds herlighet som er i himmelen.» Så 15. v. (kfr Nestles utgave (14.) av N. T. til stedet).

Jeg har ikke sett at nogen teolog tror ovenstående tilhører den ekte Markusslutning. Det lyder for meget som de apokryfe evangelier. Det er imidlertid et interessant eksempel på forsøk på å utfylle et hull i et manuskript. Vi kan her merke oss at blandt forskere som mener Mark 16, 9—20 er uekte, er det nogen som er tilbøielig til å anta at den oprinnelige slutning har vært identisk, om ikke i form, så i innhold med Joh 21. Dette er en teori som har flere ting for sig. 1) I Mark 16, 7 sier Herren at Han vil åpenbare sig i Galilea. 2) Han nevner også at Peter spesielt skal underrettes. Dette forbereder for den situasjon vi finner i Joh 21.

Efter dette vender vi oss til de få Herre-ord som finnes i nogen av de viktigere bibelhåndskrifter, men som ikke har funnet sin vei inn i den anerkjente tekst som vi kjenner fra vår norske bibel. Her er det Codex Bezae (cantabrigiensis), D, som gis oss nogen merkelige ord i tillegg til annet materiale av den største betydning for teksten både i evangeliene og Acta.

D leser f. eks. i Matt 6, 8 (hvor den almindelig antatte tekst er: «For eders Fader vet hvad I trenger før I ber Ham): «For eders Fader vet hvad I trenger *før I åpner munnen,*» hvilket f. eks. Nestle sen. tror er den oprinnelige form for Kristi ord. Det samme er tilfelle med Matt 20, 38 hvor D med Φ og nogen latinske og syriske kilder føier til:

«Men søk å vokse fra det mindre og fra det større å bli mindre og når I går inn og blir innbudt til å spise, legg eder da ikke på de fremste plasser,» og så med nogen større utførlighet de kjente ord Luk 14, 8—10, om de øverste sæter.

Helt nytt er det vi leser i D Luk 6, 4, hvor det er innskutt mellem 6, 4 og 6, 5 følgende fortelling:

«På den samme dag da Han så en arbeide på sabbaten, sa Han til ham: «Menneske, hvis du vet hvad du gjør er du salig. Men hvis du ikke vet det, er du forbannet og en lovens overtreder» (kfr. Nestle (XIV) til stedet. Dette minner jo noget om Rom 14, 23: «Alt som ikke er av tro er synd.»

Vi har i dette et uten-kanonisk ord av Herren som jeg tror kan være ekte, og den standard som vi da går efter, er de evangelier som uttrykker hvad kirkens instinktive følelser angir er mulig.

Endelig har vi i Lukas gjengivelse av Herrens bønn i 11, 2 to

forskjellige lesemåter som i det siste er kommet sterkt i forgrunnen i diskusjonen om teksten. I stedet for «Ditt rike komme» leser nemlig D: «Ditt rike komme over oss,» mens det viktige minuskelhdskr. 700, Gregor av Nyssa, Markion etc. leser: «Din hellige ånd komme over oss og rense oss». Skjønt det er et overveldende antall vidner mot denne lesemåte er det dog nogen lærde (som Streeter) som tror at vi her har det oprinnelige i Luk, selv om dette ikke betyr at man mener det er den oprinnelige form av *Herrens* bønn. Denne finner vi antagelig i Matt.

Vi forlater dermed det materiale som på en eller annen vis er forbundet med N. T., som vi kjenner det og går over til ord som er overlevert utenfor Bibelen. Vi skal først betrakte dem som finnes i de apostoliske fedre og kirkefedrene.

I *Didache,* «De tolv apostlers lære», en bok som var av næsten kanonisk verdighet i den gamle kirke, men som så blev glemt og først kom for dagen igjen i 1883, leser vi:

«Men om dette er det sagt: Din barmhjertighetsgjerning skal bringe svett i din hånd inntil du vet hvem du gir.» (Did. 1, 6.)

Denne ikke meget klare regel angis ikke bestemt å komme fra Herren, men den kommer i en sammenheng hvor vi stadig møter Herre-ord og skal antagelig også ansees som sådant.

Eusebius som er kilden til det meste vi vet om Papias hadde dog en dårlig tanke om Papias' intelligens og ingen sympati med hans tusenårsrike-ideer. Vi må derfor gå til Ireneos som ikke var skilt så svært langt i tid fra ham for å finne følgende kjente Papias-citat:

(«Herren lærte om hine tider og sa): «De dager skal komme da vinstokker skal vokse hver med 10000 grener og på hver gren 10000 kvister og på hver kvist 10000 skudd og på hvert skudd 10000 klaser og i hver klase 10000 druer som når de blir utpresset hver skal gi 25 «metreter» av vin. Og når en av de hellige griper en av druene, skal en annen rope ut: «Jeg er bedre, ta mig og pris Herren ved mig!» På samme vis skal også et korn hvete frembringe 10000 aks hvete og hvert aks ha 10000 korn hvete og hvert korn gi fem dobbelt-pund rent og fint mel. Og alle andre frukttrær og sædekorn og gress skal bære frukt i samme forhold, og alle dyr skal leve bare av jordens frembringelser og bli fredelige og harmoniske sig imellem og skal være fullkommen underkastet menneskene —»

(«Og disse ting bærer Papias, en gammel mann, han som hadde hørt Johannes og var en venn av Polykarp, vidne om på skrift i den fjerde av sine bøker. Ti der er skrevet fem av ham.) Og han føier til og sier: «Nu disse ting er troverdige for dem som tror.» Og han sier at da forræderen Judas ikke trodde på det og spurte: «Hvorledes kan slike frembringelser virkes av Herren?» da svarte Herren: «De som kommer dit vil få se.» (Adv. Hær. V, 33, 3—4.)[1])

Disse ord finnes også i en forkortet form hos Hippolyt, i en armensk version og i et koptisk apokryft skrift og må ha vært meget utbredt. Men at vi her har å gjøre med et apokryft ord er fullkommen klart, både på grunn av dette ords art, som det er umulig å henføre til den Herre vi kjenner, og fordi vi finner det samme utsagn, en kortere form i et helt jødisk apokryft skrift som er eldre enn Papias. Dette er Baruchs (syriske) apocalypse; som skriver sig fra tiden omkring Jerusalems ødeleggelse i 70. Her leser vi:

«Likeledes skal jorden frembringe frukt i ti tusenfold og på en vinstokk vil det være tusen grener, og en gren vil ha tusen klaser, og en klase vil bære tusen druer og hver gren bringe et «kor» med vin. Og de som har hungret skal ete i overflod og de skal også på hver dag se undere.» (Apoc. Bar. 29, 5—6.)

Vi kan tydelig høre at dette er det noget enklere grunnlag. Det er mulig at Papias dog ikke er direkte avhengig av Baruch, men citerer fra en jødisk kilde som også er grunnlaget for Baruch. I så fall er tradisjonen ennu eldre.

I *Barnabas-brevet* (fra Hadrians tid, 10—20 år efter Joh. ev.) leser vi: «Og Herren sier: «Se, jeg gjør de siste som de første» (6, 13)[2]) og «Således sier han: «De som vil se mig og komme i berøring med mitt rike må i trengsler og lidelser gripe mig.» (7, 11.)

I den gamle preken som vi pleier å kalle «II Clemens's brev» har vi en hel del bibelcitater og blandt dem følgende av interesse for oss:

«Om I er kommet sammen med mig i mitt skjød og ikke holder mine bud vil jeg forkaste Eder og si til Eder: Gå fra mig, jeg vet hvorfra I er, I illgjerningsmenn.» (II Cl. 4, 5.)

---

[1]) Efter Funk. Apst. Väter, p. 125. [2]) Cfr. her også Acta Filippi.

Dette er vel en annen form for et kanonisk ord (i Mt 7, 22). Det samme er tilfelle med:

«For Herren sier: «I skal være som får midt iblandt ulver.» Men Peter svarte Ham og sa: «Men om nu ulvene sønderriver fårene?» Jesus svarte Peter: «La ikke lammene frykte ulvene efter at de er døde. Og frykt ikke I dem som dreper Eder og dog ikke kan gjøre mere. Men frykt den som efter å ha drept Eder har makt over sjel og legeme til å kaste dem i ildens Gehenna.» (II Cl. 5, 4.)

Videre følgende: «Men da Herren blev spurt av nogen når Hans rike vilde komme, svarte Han: «Når de to blir ett og det indre som det ytre og mannen er med kvinnen (og der er), hverken mann eller kvinne.» (II Cl. 12, 2.)

Dette siste ord finnes også hos Clemens Alexandrinus (Stromateis III, 13, 92), — riktignok uten «og det indre som det ytre» — og videre i Acta Thomæ 147. Denne tidligere bevidnelse gjør jo at man spør sig selv om vi her dog tross alt ikke skulde ha et, om enn fordreiet ord fra Herren. Imidlertid viste ovenstående Papias-citat om vinstokken oss at en (relativt) tidlig bevidnelse ikke gir oss nogen rett til å ta denne som bevis for ekthet.

Hos Justin Martyr finner vi at Herrens svar til den rike mann er: «Ingen er god uten Gud som skapte alt.» (I Apologi 16, 7.) Verdien av dette ord, som ellers på en vis uttrykker klarere hvad Herren vel har sagt (cfr. Strack-Billerbeck: «Kommentar zum N. T. aus Midiasch und Talmud», til stedet), forringes dog ved at i Dialogen (101, 2) har Justin denne form for ordet: «Hvorfor kaller du mig god? En er god, min far som er i himlene.» — Justin husker derfor ikke nøiaktig, eller citerer skjødesløst, eller, muligens, efter to kilder.

På et annet sted i Dialogen (35, 3) har vi: «Det skal bli skismaer og vranglærer» (cfr. 1 Kor 11, 19). Denne uttalelse finnes også i den syriske Didascalia (fra 200—250, kfr. Funks utgave, p. 310: quemadmodum et Dominus et salvator noster Jesus dixit: Erunt hæreses et schismata VI, 5, 2.)

Videre hos Justin har vi: «Og Han talte så: «Jeg er kommet ikke for å kalle rettferdige, men syndere til omvendelse. For den himmelske Far vil heller en synders omvendelse enn hans straff.» (I Apol. 15, 8.) Siste setning her er dog muligens Justins kom-

mentar. Et ganske nytt ord er: «Derfor sa også vår Herre Jesus Kristus: «I de ting jeg griper Eder, der vil jeg dømme Eder. (Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ). Dial. 47, 5.

Dette ord finnes også hos Clemens Alex. (Quis dives, kap. 40:) «Ti i de ting jeg finner Eder,» sa han, «i disse vil jeg også dømme Eder»), og hos mange andre, nogen forskere tror det skriver sig fra forskjellige steder hos Ezekiel (7, 3. 8; 18, 30; 24, 14; 33, 20).

Hos en annen av apologetene, Athenagoras (kap. 32) finner vi: «Hvis nogen derfor igjen kysser (en kvinne) fordi dette behager ham (synder han)».

Dette citeres parallelt med: «Den som ser på en kvinne for å begjære henne . . .» og synes derfor å være ment som et Herreord, men er vel en tidlig kommentar til det siste ord om «å begjære en kvinne» ut fra skikken med det «hellige kyss».

Hos Clemens Alexandrinus (Strom. I, 28) finner vi et meget utbredt ord av Herren, et ord som mange teologer antar for ekte. Det er: «Bli erfarne pengevekslere» (γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται).

Dette finnes også i Didascalia 36, 9 (Funk., p. 123) i Clem. Hom. 2, 51. (Antileg., p. 63.) Ropes henviser også til «Apelles ad Epiphanium Haer XLIV, 2, s. 382 og Pistis Sophia, s. 352. (De to siste steder har jeg ikke hatt anledning til å undersøke.) R. James tror at Paulus' ord i 1 Tess 5, 21: «Prøv alle ting og hold fast på det gode» står i en slags forbindelse med det og kanskje er en kommentar til det.

Det er også et annet ord som de Clementinske Homilier har sammen med Clemens Alex. om enn i noget forskjellig versjon. I de Clementinske Homilier leser vi:

«Vi tenker på vår Herre og Mester hvordan han befalte oss og sa: «Vokt mysteriene for mig og sønnene av mitt hus.» (Hom. 19, 20), og i Clemens Alex.: For det er få gitt å fatte dette; for det er ikke med uvilje, sa han (en profet) Herren befalte i ett visst evangelium: «(Vokt) min hemmelighet for mig og sønnene av mitt hus.» (Strom. V, 10, 63).

(Kfr. her også Acta Joh. 96: ὁ πράσσω τὰ μυστήριά μου σίγα og likedan 8. Salomos Ode: «Bevar min hemmelighet, I som bevares ved den; og forstå min kunnskap I som kjenner mig i sannhet.» Harris: Odes and Songs of Solomon, p. 99.)

Dette ord henføres av enkelte lærde til en interpolasjon som finnes i LXX til Jes 24, 16 hvor vi leser i nogen codices: «Mitt mysterium for mig, mitt mysterium for mig.» Men jeg har en mistanke om at dette er fjernt forbundet med Mark 4, 11: «For Eder er det gitt å kjenne himmelrikets mysterier, men dem er det ikke gitt.»

Fra Clemens Alex. henter vi videre følgende ord som henføres til Kristus:

«Derfor sier Frelseren: Bli frelst du og din sjel.» (Cl. Alex.: Excerpta ex Theodoto 2.) Antilegomena av Preuschen (Herrenlose Herrenworte), p. 28, henfører også et ord som finnes på to steder hos Clem. Alex. (Strom. I, 19, 94 og II, 15, 70) til Herren, nemlig:

«Ti så du din bror», sa Han, «så du din Gud.»

Det fremgår imidlertid ikke klart hos Clemens om det er ment som Herreord. På den annen side kan vi merke oss at det også finnes hos Tertullian i de Oratione 26. Til tross for dette gjør ordet på mig inntrykk av å være apokryft.

Hos Irenæos (Adv. Hær. I, 20, 2) leser vi: «Jeg har ofte ønsket å høre et av disse ord, og jeg hadde ikke en som uttalte dem.» («Antilegomena», p. 30.)

Didymus av Alexandria som døde i 395 var ikke fri for mistanke om kjetteri, skjønt han tok den ortodokse side i den arianske strid. Men han hadde visse sympatier med Origenes, og det forklarer det kanskje. Han og Origenes er de eneste som har opbevart følgende ord:

«Derfor sier Frelseren: Han som er nær mig er nær ilden. Men han som er borte fra mig er borte fra riket.» (Til Ps 88, 8. Antilegomena, p. 27.)

Til tross for den relativt sene bevidnelse skulde vi her stå overfor et ord av Herren?

I de «Apostolske Konstitusjoner», en samling av eldre kirkeordninger, fra ca. 400, har vi to ord:

«For også Herren sa at han som gav var mere velsignet enn han som mottok og det sies videre av Ham: «Ve dem som har og allikevel på en hykkelsk måte tar imot og (ve) dem som kan hjelpe sig selv og allikevel ønsker å ta imot fra andre. For enhver skal gi regnskap for Gud Herren på dommens dag.» (Const. Ap. IV, 3.)

Dette er vel sannsynligvis en fullere form for det ordet Paulus

citerer i Acta 20, 35. En annen beretning har en egen charme selv om det er dunkelt og høist usannsynlig er ekte:

«Martha talte til Maria fordi hun så henne smile. Maria sa: «Jeg lo ikke. For Frelseren sa til oss, da han lærte oss: «Det svake skal bli frelst ved det sterke.»»

Kfr. til dette også den «Apostolske Kirkeordning» (Harnacks utgave, p. 26) hvor denne historie gis ved omtalen av nadverden.

Macarius († 391) var en disippel av St. Antonius. Han levet fra sitt 30. år i ørkenen Sketis og var senere leder av munkene der. Han var berømt for sin askese og har skrevet nogen mindre arbeider og 50 homilier som representerer tidlig kristelig mystikk. Fra ham har vi disse to ord:

«Men hør hvad Herren sier: «Ta vare på troen og håpet gjennem hvilke kjærligheten er født både til Gud og menneske, den som bringer evig liv.» (Hom. XXXVII, 1.)

Og:

«Videre sa Herren til dem: Hvorfor undrer I eder over miraklene? Jeg gir eder en stor arv, som hele verden ikke har.» (Hom. XII, 17.)

Vi har så langt bare betraktet ord som Herren muligens har talt og som er overlevert fra de tidligste tider av fedre som er anerkjent som ortodokse kristne og som selv utvilsomt trodde at de citerte genuine uttalelser av Herren. Spørsmålet om deres ekthet vil i stor utstrekning være et skjønnsspørsmål. Deres verdi vil ligge mere i deres opbyggelige virkning enn i at de skulde kaste noe nytt lys over Herrens lære. Men et annet spørsmål stiger sikkert frem hos oss alle: Kan det tenkes at en absolutt ny kilde til Herrens liv og ord kunde komme for dagen? Muligheten for at så kunde skje kunde synes å være blitt styrket ved de forbausende papyrusfunn som er blitt gjort i Egypten i de siste 30—40 år; og disse blir stadig øket, og i brede strømmer finner papyrusene sine veier til de forskjellige museer og lærde institusjoner i Vesten, så at det neppe er nogen av betydning som ikke har en samling, mens de mest begunstigede, som enkelte av de store universiteter i England, Frankrike og U. S. A. allerede har tusener av dem. De legger beslag på mange lærdes høieste ydeevne og er allikevel i stor utstrekning

ikke offentliggjort. De er kommet til oss fra tre forskjellige kilder: Den første er ruiner av gamle hus som nu utgraves, den annen omslagene om mumier, og den tredje bare almindelige avfallshauger. Det er bare i land som er så ualmindelig tørre som Egypten at skjøre og lett forgjengelige saker som papyrusskrifter kan bevares i tusener av år. Det eneste annet sted jeg vet om, hvor lignende forhold finnes og hvor opdagelsesreisende og lærde også har gjort en rik høst i de siste årtier er i Kansu og i Vest-Turkestan i Kina. Betydningen av de egyptiske papyrusfunn kan vanskelig overdrives. De har influeret på det sterkeste på vårt kjennskap til antikkens sprog, historie, religion og folkeliv. De har bragt for dagen endog eiendomsregistre som har vist sig å være til hjelp for administrasjonen av Egypten i våre dager. Det viser nu også hvor konstante forholdene der er. Funnene har også gitt oss nye dikt av Sappho, og Pindar, deler av flere skuespill av Sophocles, Euripides og Menander, ukjente verker av Aristoteles etc. Det ligger da nær å spørre om vi ikke skulde kunne finne noe helt nytt hvad den kristelige historie angår; enten f. eks. nogen av de evangelier som dannet grunnlaget for Lukas' og som han henviser til i Lk 1, 1—4, eller en eller flere av de brev Paulus skrev, men som vi ikke har, eller om ikke helt nye skrifter skulde komme for dagen, kanskje vi kunde komme på nogen originaldokumenter, f. eks. til Hebreerbrevet eller lignende. Det var vel nogen som tenkte at disse spørsmål kunde besvares med ja, da de første Oxyrhynchus-papyruser kom for dagen. Disse blev opdaget av Grenfell og Hunt under utgravninger i Fayum og Oxyrhynchus etc. fra 1895 av. Blandt disse var det også nogen som angikk kristendommen og som bar titelen «λόγια ’ιησοῦ.» = «Jesu ord». Men disse papyruser har allikevel gitt oss svært lite av *nye* ord av Herren. Men p. a. s. har disse og andre papyruser bragt oss fragmenter av de kanoniske evangelier, og disse er eldre enn nogen av de nu eksisterende store manuskripter. I listen over bibelhåndskrifter stod tidligere først א eller B., som begge skriver sig fra 4. årh. Og så kom andre majuskler etc. Men i den siste liste som finnes i Nestlés 14. utgave av N. T. (1930) inntas den første plass av p.^{1} som skriver sig fra det tredje og følges av p.^{22} p.^{37} etc. (p. er et almindelig tegn for bibelpapyruser). Om ikke lenge vil vi antagelig få et p. til, nemlig det nyopdagede

papyraus-håndskrift som Kenyon forbereder for utgivelse og hvis eldste deler går tilbake til ca. 150, d. v. s. til en tid da der ennu levet folk som kan ha talt med Herrens disipler, om ikke med en av de tolv. Slike papyruser er selvfølgelig av den aller største betydning for oss når vi skal prøve å bestemme den oprinnelige bibeltekst. De hjelper oss til å nå et hundre år nærmere den tid da de oprinnelige skrifter forlot forfatternes hånd; i det minste for nogen stykkers vedkommende.

Når jeg ovenfor sa at papyrusfunnene har gitt oss svært lite av nye Jesus-ord, så angav jeg jo at *nogen* virkelig er blitt funnet. Og disse *kan* muligens være ekte, selv om de fleste om ikke alle, på mig gjør inntrykk av å være apokryfe, idet de sannsynligvis er blitt komponert for å styrke visse bestemte teologiske standpunkter. De er imidlertid p. gr. a. sin elde av den største interesse for oss. Den første som vi skal betrakte blev funnet i 1897 i Oxyrhynchus og skriver sig fra tiden før 300. Det er skrevet på en papyrus som bare var del av en bok, et distinkt fragment. Baksiden var blitt brukt til en landmålingsliste. Baksiden er avrevet nedentil. Denne papyrus omfatter 7—8 Jesus-ord, av hvilke nogen er versjoner av synoptiske ord, men tre er helt nye.

Fragmentet lyder:

«. . . og da skal du se klart å kaste ut skjeven som er i din broders øie.»

Jesus sier: «Hvis I ikke faster med hensyn til verden, skal I ikke finne Guds rike, og hvis I ikke holder sabbaten som sabbat, skal I ikke se Faderen.»

Jesus sier: «Jeg stod midt i verden og i kjødet blev jeg sett av dem, og jeg fant alle drukne og ingen fant jeg tørstende blandt dem, og min sjel er betynget over menneskenes barn, for de er blinde i hjertet og ser ikke . . . fattigdommen . . . (Før «fattigdommen» er noget blitt borte.)

Jesus sier: — «Hvor der er *to eller tre er de ikke uten Gud, og hvor der er*[1]) en alene er jeg med ham. Løft stenen og du skal finne mig. Kløv veden og der er jeg.»

Jesus sier: «En profet er ikke velkommen i sitt fedreland, heller ikke øver en læge helbredelser på dem som kjenner ham.»

[1]) Konjektur.

Jesus sier: «En by som er bygget på toppen av et høit fjell og fast grunnet kan hverken falle eller skjules.»

Jesus sier: «Du hører.» (Så følger en tekst som er så fordervet at en restaurasjon er høist usikker og så blir siden brukket av.)[1])

Nogen lærde tror, og jeg mener med rette at disse ord egentlig er hentet fra det apokryfe evangelium, som vi kaller «Hebreerevangeliet» og som vi skal høre mere om siden.

Nok en Oxyrhynchus-papyrus (nr. 654) er tydeligvis en som inneholdt ennu flere ukjente Jesus-ord, men den er så mishandlet at det sannsynligvis ikke kan bli restaurert, med mindre en parallell blir funnet. På et punkt kan dog en temmelig sikker restaurering bli gjort:

«Den som søker skal ikke holde op å søke før han finner, og når han finner skal han undres, og når han undres skal han herske, og når han har hersket skal han hvile.»

Grunnen til at vi så tillitsfullt kan restaurere denne er at Clemens Alex. henviser til en lignende uttalelse (i Strom. V, 14, 16). Kfr. også Acta Thomæ 336.

Som et eksempel på en restaurering av en av de andre deler skal jeg gi Deissmanns:

«Jesus sier: Hvordan kan de som trekker oss til domstolene si at riket er i himmelen. Kan himmelens fugler kjenne det som er under jorden, og havets fisker noget av det som er i himmelen? Slik er de som tvinger eder. Og riket er dog innen i Eder, og den som vet hvad som er i Eder, han skal finne det. . . . Erkjenn Eder selv for Guds ansikt og I vil bli barn til den fullkomne Far i himmelen. Erkjenn Eder selv for menneskenes ansikt og I skal . . .» (Så kommer noget uforståelig og så slutten.)

Før vi forlater disse Herreord, «agrafa», må jeg henvise til et fra et ganske fremmed himmelstrøk, nemlig India. Hennecke (I, 17) citerer et bruddstykke fra The Expository Times av 1900 av H. C. G. Moulex som sier: Der er i Nordindia en stor by bygget av en mongolkeiser til sin egen ære, nemlig Futtypore Sikri. Den er nu ganske forlatt. Over en stor port er det innhugget i de tause murer en arabisk inskripsjon som forunderlig nok, gir sig ut for å bevare et ἄγραφον, en utenfor bibelsk uttalelse av vår velsignede Herre:

[1]) Kfr. Antilegomena, p. 22.

«Jesus, fred være med Ham, har sagt: Denne verden er bare en bro, gå over, men bygg ikke ditt hus der.»

Hennecke som oplyser at dette ord også er benyttet av von Eichendorff i en bok «Morgenbønn», henviser som mulige paralleller til Fil 3, 20; Kol 3, 1 f.; 1 Joh 2, 15—17; Mt 6, 33; Joh 14, 2; Lk 16, 9. Hermas Sim. I; Brevet til Diognet 5, 9. Han mener også at siden det er bevaret på arabisk er det neppe kommet gjennem indiske overleveringer.

Det kan være av interesse å supplere Henneckes oplysninger noget:

Futtopore Sikri ligger omkring 20 engelske mil vest for Agra. Murene er ca. 8 engelske mil omkring. Det er riktig at den er forlatt i sin helhet, men den oprinnelige landsby med en muhammedansk helgens grav er ennu bebodd. Den blev bygget av Akbar den store (1542—1605), og med dens grunnleggelse gikk det slik for sig sier overleveringen:

I Akbars tid, kom det en dag en muhammedansk omvandrende fakir, Salim Chisti, til det som dengang bare var landsbyen ved Futtypore Sikri. Om kvelden gikk han ut på en fjellrygg, vel for å be. Landsbyfolkene bad ham komme inn da det var stor fare for at han ellers vilde bli ett op av tigere. Men han blev der ute natten over. Næste morgen da landsbyfolkene kom ut for å se hvordan han hadde det, satt han og tellet sine «bede-perler», og rundt ham lå rolig fire tigere. De besøkende skjønte han var en hellig mann og fortalte det hele straks til Akbar som kom for å tilbe ham. Fakiren spurte hvad han ønsket sig, og Akbar som inntil da hadde vært barnløs, sa han ønsket sig en arving. Fakiren spurte ham så hvem av sine dronninger han elsket høiest. Han sa da: «Min hindudronning.» Fakiren sa: «Bygg henne et palass her,» og spurte ham så hvem han elsket mest efter henne, og Akbar svarte det var hans kristne dronning. Og fakiren sa han skulde også bygge henne et palass. Derefter blev så Futtypore Sikri bygget op.

Byen har foruten denne kristelige inskripsjon også korstegnet innhugget på flere steder, antagelig hvor den kristne dronning bodde. På Akbars tid hadde jesuittene allerede funnet veien til India og han pleiet å samtale med dem om religiøse spørsmål. Hans tanke var å danne en felles religion av elementer fra alle religioner, og han var derfor meget tolerant, hvilket jo også fremgår av at han hadde en kristen dronning i sitt harem. — Hvad nu Herre-ordet angår er formen også bortsett fra sproget, muhammedansk, så vidt

jeg forstår. At det skulde representere et genuint Jesus-ord opbevart i Arabia er vanskelig å tro. Det finnes så vidt jeg vet ikke i Koranen. At det skulde ha kommet med jesuittene er mulig, men da som uttrykk for kristen tankegang, ikke som et ekte ord fra Herren, ellers måtte det ha vist sig på andre steder i den katolske overlevering. Den eneste mulighet jeg kan tenke mig for at ordet er ekte, er at det var blitt opbevart hos de syriske kristne (nestorianerne) som jo fantes over hele Asia, også i India (Thomas-kristne). Men de må sies at muligheten for at disse skulde ha bevart dette, uopskrevet i 1500 år synes særdeles liten. I Kina er man ikke kommet over noget *nytt* materiale fra nestorianerne. Men dette er jo lite, og ganske å avvise muligheten for at vi har et autentisk Herre-ord kan vi ikke. Grunnen dertil er den at vi kjenner ordet som kongenialt med det Jesus ellers sa. Det kunde, så vidt vi kjenner vår Herre, være sagt av Ham.

Ovenfor har jeg et par ganger henvist til Hebreerevangeliet. Det vide ta for lang tid her å gå inn på det innviklede spørsmål om oprinnelsen, stedet og plassen for dette evangelium. Det får være nok å si at man nu i almindelighet antar at det engang eksisterte ett eller flere evangelier som på en eller annen måte står i forbindelse med vårt Matteus ev. Disse omtales (p. gr. a. slike betegnelser i de gamle kilder) som Hebreerevangeliet, Ebioniterevangeliet og Nasareerevangeliet. Skjønt eksistensen av disse tre evangelier er noget hypotetisk skal vi i det følgende bruke disse betegnelser. Ett av de fra II Cl. citerte ord finnes også i «et jødisk evangelium» efter hvad Hieronymus sier, nemlig:

«Om I ligger ved mitt bryst og ikke gjør min Himmelske Fars vilje, vil jeg rive Eder fra mitt bryst.» (Hennecke II, 29.)

Hieronymus sier også:

«I det hebreiske evangelium har vi lest hvordan Herren sa til disiplene: «Og aldri skal I være glade, hvis I ikke ser på Eders brødre i kjærlighet.» (Hennecke II, 32.)

Disse ord kan vi tenke oss at Herren har talt. Men når vi kommer til andre steder vet vi med en gang at vi står overfor noget apokryft. F. eks. dette overlevert av Origenes og Hieronymus:

«I Hebreerevangeliet sier Frelseren: Straks grep min mor, den

Hellig Ånd, mig i et av mine hår og bar mig bort til det hellige berg Tabor.»[1]) (Antileg., p. 5.)

Eller følgende:

(Disiplene sa): «Hvor vil du vi skal berede påskelammet for dig?» Og Han sa. «Jeg har på ingen måte ønsket å ete dette påskelam av kjøtt med Eder (= å feire denne påske med å ete kjøtt).»

Selv om det første av disse ord vel lyder verre for oss enn det vilde f. eks. på aramaisk eller syrisk p. gr. a. de grammatikalske forhold, og det neppe er tale om nogen «himmelsk familie», er det ganske bortkastet tid å diskutere dets ekthet. La mig også føie til disse, ennu et av samme art, nemlig et fordreiet Herre-ord fra et nytt evangelium, nemlig «Peters evangelium», hvor vi leser at Herren på korset ropte:

«Min kraft, min kraft, hvorfor har du forlatt mig.» (Antileg., p. 18.)

Hvis vi nu går fra disse evangelier, hvorav de første ikke stod så langt fra de kanoniskes grense, hvilket viser sig deri at de blev benyttet av mange av lederne i den ortodokse kirke, og begir oss videre inn i de apokryfes verden finner vi med stigende klarhet kjennetegnet på det apokryfiske, nemlig mangel på følelse for det historisk mulige, stigende løsrivelse fra den historiske åpenbaring og en bøining av kjensgjerningene for å få dem til å passe inn i et eller annet bestemt filosofisk eller teologisk system. Vi skal dog ikke gjøre forfatternes skyld større enn den er. Deres hensikt har visstnok ofte vært temmelig forståelig. De har nemlig til tider villet svare på nogen av de spørsmål som de beste kristne reiser, nemlig om «Kristus efter kjødet». Og at deres svar kunde troes i den gamle kirke er ikke underlig, når vi tenker på hvordan de beste kristne i våre dager kan la sig rive med av og feste tiltro til de mest absurde produkter, som ikke er blitt til, i det tåkeland av muligheter som oldtiden levet i, men i våre dager. Jeg tenker f. eks. på «The Archko Volume», som har hatt et svært salg i våre dager og er et friskt produkt av en amerikansk prest. (Se herom en meget oplysende artikkel i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1931, s. 256—268, av Erling Eidem.) Men hertil kommer at forfatterne av de apokryfe

---

[1]) For parallell til dette kfr. Acta Thomæ 133 om brødet ved nadv.: «Vi nevner over dig moderens navn . . .»

N. T. skrifter kom et behov for lettere litteratur i møte. De bragte oldtidens kristne noget av det som nu bringes til torvs på de forskjelligste, *da* utenkelige måter. Dette var vel tilfelle med de Clementinske homilier og recognitiones.

For oss som her bare er interessert i å søke efter ord som Jesus Kristus *kan* ha talt, er det unødvendig å gå igjennem den store mengde apokryfiske skrifter som er overlevert i sin helhet eller i bruddstykker. Det finnes f. eks. Peters, Mattias', Filips, Bartholomeus', Judas og Evas evangelier. Det er evangelier om Kristi barndom av Jakob og Tomas, Apostelgjerninger av Johannes, Paulus, Peter, Andreas, Tomas etc. (Vi har henført til Peter ikke bare et «evangelium», men også en «apostelgjerning»; en «kerygma» og en apokalypse».) Til denne legendariske region hører også Acta Pilati, Pilatus' brev til Tiberius etc., etc. Hvor langt nogen av disse kan være kommet fra Jesu ånd viser bl. a. en fortelling i barndomsevangeliet av Tomas, hvori det berettes om Jesus som barn: «En annen gang gikk han gjennem landsbyen og en gutt løp og støtte mot hans skulder. Derover blev Jesus forbitret og sa til ham: Du skal ikke gå din vei til enden. Og straks falt han om og døde. Men nogen som så det som skjedde sa: «Hvorfra stammer dette barn? Ti hvert ord av ham er en ferdig kjensgjerning.» Og foreldrene til den døde gutt kom til Josef og besværet sig: «Når du har en slik gutt kan du ikke bo sammen med oss i landsbyen, eller lær ham at han skal velsigne og ikke forbanne etc.» (Hennecke II, p. 97.)

Og videre følgende fra en annen, men også fullkommen fremmed verden:

«Herren åpenbarte for mig hvad sjelen må si når den stiger op til himmelen, og hvordan den må svare hver av de høiere makter: «Jeg har erkjent mig selv og samlet mig selv sammen fra enhver kant og har ikke sådd (avlet) barn for herskeren (over denne verden), men har luket op hans røtter og har samlet sammen de adspredte lemmer. Og jeg vet hvem du er, for jeg er en av dem ovenfra.» Og på den måte vil den bli forløst. Men hvis det finnes at den har født en sønn, holder den fast herneden inntil den kan ta op sine egne barn og vende dem til sig. (Epiphanius 26, 13, efter Antileg., p. 15.)

Dette er uttrykk for ren gnostisisme og har ikke noget å gjøre

med bibelsk kristendom. Det ser på evangeliet som en hemmelighet som bare blir åpenbart for de fullkomne som har levet et liv i askese og som gjennem fullkommen kunnskap er blitt forløst så sjelen kan stige fra sfære til sfære, idet den blir tatt imot av høiere og høiere herskere som er emanasjoner av den første årsak. Meget av det vi møter på dette område ligner tilsvarende spekulasjoner innen andre religioner, f. eks. buddhismen og hinduismen. Dette slo mig særlig ved et sted i Mathatias evangelium hvor vi leser:

«Det var en tid, da intet var, ja ikke engang intetheten eksisterte aktuelt, men rent og simpelt uten nogen tenken eksisterte der absolutt intet.» (Hippolyt, Philosoph. VII, 20. Antileg., p. 13.)

Likheten med buddhismen synes mig kanskje ennu tydeligere i følgende citat fra det ophitiske (gnostiske) Evas evangelium:

«Jeg stod på et høit fjell og jeg så en stor mann og en annen som var krøpling, og jeg hørte som en røst av torden; og jeg gikk nær for å høre og han talte til mig og sa: Jeg er du og du er jeg, og hvor du er der er jeg også og i allting er jeg blitt sådd, og når du vil samler du mig inn og ved å samle mig inn, samler du dig selv.» (Epiph. I, c. 5. Antileg., p. 83.)

Dette er samme idé som: «Jeg er Buddha», og som igjen hviler på brahmansk tanke om identiteten av sjelen med Brahma. Jeg er ikke i stand til å si om det skulde være nogen forbindelse mellem disse apokryfe skrifter og buddhismen. Det synes ikke umulig.

Her må vi imidlertid igjen gjøre to reservasjoner: Idet det apokryfe glir over i det genuint mystiske nærmer det sig igjen til mystikken innen kristendommen. Ovenstående citat fra Evas evangelium er på vei inn dit. Det samme er tilfelle f. eks. med følgende:

«Du kan bare erkjennes efter ånden. Du er for mig far, mor, bror, venn, tjener, husholder. Du er altet og altet er i dig. Og du er det værende og det gis ikke noget som er utenfor dig.»

Det er i grunnen merkelig at man med den gjenopvåkende interesse for mystikken ikke har gitt sig mere av med f. eks. Acta Thomæ.

Det annet vi må erindre i bedømmelsen av de apokryfe skrifter er at vel citerer de som Herre-ord hvad vi kan klart se er opdiktelser, men samtidig har de også utallige citater og gjenklanger av

kanoniske Jesus-ord. I Acta Thomæ 145—147 har vi f. eks. en lang rekke slike, så kommer en del uttalelser som vi ikke kan henføre til noe bestemt skrift, og så efter disse en gjenklang av det tidligere nevnte ord om å gjøre det indre til det ytre. Det ligger da nær å spørre om vi ikke i de ord som står mellem dette ord og de kanoniske har gjenklanger av tapte Herre-ord.

Alle de beretninger som vi hittil har betraktet har vært tatt fra forfattere som i det minste har navn av å være kristne. Vi skal til slutt spørre oss selv om det skulde være mulig å finne nogen beretninger om Kristi ord i Hans fienders skrifter. Både disipler og fiender har jo fra først av *måttet* befatte sig med denne enestående personlighet. Skulde fiendene ha hørt noget fra Hans munn som Hans disipler ikke bevarte? Når vi tar i betraktning hvor trofast evangelistene har opbevart ord som kunde anvendes *imot* Ham er det allerede på forhånd i høieste grad sannsynlig. Det er ord som «Ingen er god uten en, Gud.» «Men den dag og den time kjenner ingen, heller ikke englene i himmelen, heller ikke Sønnen, men bare Faderen!» — «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt mig.» Og vår undersøkelse vil vise at det finnes ingen slike ord hos fiendene.

I *Talmud*, hvor Jesus hyppig kalles «Jesus ben Pandera» (sønn av Pandera) fordi det blev sagt at han var sønn av en soldat ved dette navn, er det nogen få hentydninger til ham, og tillike en beretning om hvad han sa da fem av hans disipler: Matteus, Naki (?), Nezer (?), Buni (?) og Toda (?) blev ført bort for å drepes, men disse ord er av fullstendig legendarisk karakter.[1]) Rabbinerne har med vilje prøvet å utelukke hentydninger til ham; det har ikke ganske lykkes, og de spor som finnes viser klart at de trodde han gjorde undere om enn ikke ved Guds kraft.

En annen tidlig og bitter fiende av kristendommen og de kristne var Celsus som omkring år 180 skrev en bok kalt: «Et sannhets ord». Dette er egentlig tapt, men så mange citater fra det er bevart av Origenes i et verk han skrev imot Celsus, at vi kan få en temmelig klar idé om hans posisjon. Celsus kritiserte kristendommen dels fra jødenes standpunkt — han hadde lest det G. T. i det minste delvis, — og dels fra de greske agnostikeres. Han påstår at alle de gode

---

[1]) Kfr. Hennecke I, p. 62.

ting i evangeliene (som han hadde lest sammen med nogen av Pauli brev) er lån fra greske filosofer, mens resten er tåpelige myter, til hvilke han regner inkarnasjonen og opstandelsen. Likeså tåpelig er de kristnes opposisjon mot avgudsbilleder og deres glede ved martyriet. Han viser sig merkelig godt kjent med kirkelige forhold og endog med nogen av dens forskjellige retninger. Men i sin vurdering viser han oss hvordan en begavet mann kan fare vill: Det ser vi særlig der hvor han anfører som en anke mot kristendommen at den prøver å trekke til sig synderne og ikke de gode og rettferdige.

Hos ham finnes det nu et enkelt sted (VIII, 15) som man ved å tøie på sin fantasi kunde tro er ment som et ord av Kristus utenfor de fire kanoniske evangelier som han viser sig å kjenne. Men dette ord er så obskurt at det ikke lønner sig å diskutere det.

Når vi endelig kommer til Muhammed finner vi p. a. s. i Koranen en rekke ord av Jesus. Det er en stor overraskelse for en, når en først kommer til lesningen av denne bok å se hvor meget bibelsk stoff har funnet veien til den. En stor del av Bibelens menn er omtalt, like fra Adam til Kristus og til dels med utførlige beskrivelser av deres gjerninger, og gitt med stor venerasjon. Disse Bibelens menn stod efter Muhammeds lære i åpenbaringslinjen som kulminerte med ham selv. Kristus omtales som undfanget ved den Hellig Ånd; han blev dog ikke selv korsfestet, men bare et avbillede av ham, mens Gud tok Kristus direkte inn i himmelen. Til tross for dette er Muhammed større enn Kristus. — Vi skal nu gi et eksempel på et ukjent ord av Kristus:

«Da Kristus kom med bevisene, sa han: «Jeg kommer til eder med visdom for å forklare for eder meget hvorom I er uenige. Så frykt Gud og lytt til mig. Sannelig Gud er min Herre og Eders Herre, derfor tjen Ham. Det er den rette vei.) (Sureh 43, 63—64.)

Dette som lignende ukjente ord er imidlertid efter all sannsynlighet frie opfinnelser av Muhammed eller av hans hjemmelsmenn. Nogen av ordene viser dog innflytelse fra de kanoniske evangelier. Men i ikke noget tilfelle hadde Muhammed adgang til for oss ukjente kilder av historisk verdi.

Vår raske oversikt over den store litteratur som på en eller annen vis kunde ha nogen ekstra-kanoniske ord av Herren efterlater

oss med et meget magert resultat. I nogen tilfelle har vi møtt ord som muligens kan være talt av Ham. Men når vi vurderer dem og feller den dom at de kan være av Ham, så tar vi vårt stade på de kanoniske evangeliers grunn. På den basis har vi formet hele vårt billede av Ham. Og det er det som stemmer med dette billede som vi antar, og det som ikke stemmer som vi forkaster. Likesom det er sagt av Paulus (i 1 Kor 3, 11) at for vår frelse kan det ikke legges nogen annen grunnvoll enn Kristus, så kan vi med hensyn til kunnskapen om Hans liv og ord si at ingen annen bok kan tenkes enn den vi allerede har i hende og hvis eksistens og innhold vi tror skyldes Guds særlige ledelse. Antallet av bøker i det N. T. som de kristnes annen hellige bok blev ikke angitt før ca. 200 og da bare i hovedsaken. Det var da optreden av heretiske bevegelser som Markions og den gnostiske som tvang kirken til i selvforsvar å bestemme hvilke bøker var virkelig autentiske dokumenter om kristendommens tilblivelse og kirkens tro og liv. Blandt den masse litteratur som da var tilgjengelig valgte den kristne kirkes ledere med et sikkert instinkt, drevet av Guds Ånd, de bøker som virkelig betydde noget og dannet det Nye Testamente. Dette var selvfølgelig ikke matematisk fiksert, og ute på kanten av N. T. var det lenge nogen usikkerhet, f. eks. med hensyn til apokalypsen, Hebr., II Pe., Judas og II & III Joh. Og i den syriske kirke var disse utenfor N. T. hele middelalderen på nogen steder. Men så tidlig som i begynnelsen av det 7. århundre i Kina og i en kirke som var så avskåret som den nestorianske var fra resten av kristenheten, vet vi at deres hellige bok hadde 27 skrifter, hvilket viser at det kanoniske N. T. for dem var deres nye testament.

Litteratur.

Det foreligger mig bekjent to større verker på tysk om Agrapha. Det ene er A. Resch: Agrapha i Texte und Untersuchungen 1889. Dette har jeg ikke sett. Det annet er: James Hardy Ropes: Die Spruche Jesu. Leipzig 1896. Begge disse er fra tiden *før* papyruslitteraturen blev tilgjengelig. De andre verker jeg har brukt er:

E. Hennecke: Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904. (Citert her som «Hennecke I».) E. Hennecke: Neu-

testamentliche Apokryphen. Tübingen 1924. (Citert her som «Hennecke II».)

Erwin Preuschen: Antilegomena. Giessen 1905.

M. R. James: The Apocryphal New Testament. 1924.

Tekstutgaver: Funk: Die Apostolischen Väter. 1906. Goodspeed: Die ältesten Apologeten. 1914. Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolorum. 1905. Clemens Alexandrinus. Leipzig 1906 og 1909. Harnack, Die Apostolische Kirchenordnung (i Texte u. Unters.) 1884. Nestle: 14. utgave av N. T. 1930. Lipsius: Acta Apostolorum Apocrypha I—III. 1891—1903. Eberhard Nestle: Einführung in das griechische N. T., 4. utg. ved Dobschütz, 1923.

SKOLEN SOM MISJONSFAKTOR

EN PRINSIPIELL UNDERSØKELSE

Av Olav Guttorm Myklebust.

I nutidens veldige, verdenserobrende misjonsvirksomhet inntar skolearbeidet en central plass. Den kristne verdensmisjon teller idag ikke mindre enn 100 000 skoler med 5 000 000 elever. Gjennem sitt vidtfavnende og vidtgrenede skolevesen er misjonen blitt en makt man må regne med i de farvede folks liv, en hovedfaktor i menneskehetens opdragelse. Med rette kalte Warneck den moderne misjon for «der grösste Bildungsverein der Welt».[1])

Spørsmålet om skolemisjonens raison d'être og plass i det kristne misjonsarbeide har i den siste menneskealder vært viet stor opmerksomhet. Opdragelsesproblemene har vært et hovedforhandlingstema på misjonskonferansene og et stadig tilbakevendende diskusjonsemne i misjonstidsskriftene og misjonslitteraturen. Og debatten er ennu ikke avsluttet. Tvert imot. Spørsmålet om misjonsskolens berettigelse og betydning diskuteres ivrigere enn nogensinne. Av alle de problemer den kristne misjon verden over for tiden er konfrontert med, er uten tvil opdragelsesspørsmålet det mest aktuelle og mest vitale, det mest dyptgripende og mest vidt-

---

[1]) Ifølge *World Missionary Atlas* (1925), den nyeste og mest pålitelige fellesprotestantiske misjonsstatistikk, teller den evangeliske verdensmisjon 742 Kindergartens med 27 005 elever, 46 580 Elementary Schools med 2 165 842 elever, 1512 High and Middle Schools med 188 952, 295 Industrial Schools med 10 718 elever, 297 Teacher Training Schools med 11 442 studenter, 101 Colleges and Universities med 22 827 studenter, 416 Theological and Bible Training Schools med 11 363 studenter, altså ialt ca. 50 000 skoler med ca. 2½ million elever (se s. 78 f.). Den katolske verdensmisjon representerer omtrent like store tall (Neue Allgemeine Missionszeitschrift 1928, Heft 3, s. 73 og 1929, Heft 8, s. 227).

rekkende. Av en rett løsning av dette problem avhenger vårt arbeids fremtidige sukcess mere enn av noget annet. Hvorvidt og i hvilken grad er misjonsskolevesenet berettiget og nødvendig? Hvad har i det hele skolevirksomhet å gjøre med bibelsk-evangelisk misjon?

For rett å forstå skolens plass og betydning i den kristne misjonsvirksomhet må vi holde oss klart for øie hvilket mål det er vi tilstreber i vårt arbeide. Enhver vurdering av skolen som misjonsfaktor som ikke er orientert ut fra dette prinsipp, svever i luften. Vår første opgave blir derfor å bestemme misjonens vesen og mål.

1. *Misjonens mål.*

Det kristne misjonsarbeide er helt igjennem religiøst bestemt. Det er et *religiøst* mål vi forfølger og *religiøse* motiver vi drives av. Kristen misjon er Kristus-misjon, d. v. s. vi driver misjon for å vinne verden for Kristus. Som Jerusalemskonferansen klassisk formet det i sin resolusjon om det kristne budskap: «Kristus er vårt motiv og Kristus er vårt mål. Vi må ikke gi noget mindre, og vi kan ikke gi noget mer.»[1])

Det er nødvendig å betone dette overfor all angelsaksisk utvortesgjørelse av det kristne misjonsarbeide. Engelsk-amerikanske misjoner er av tyskerne med rette blitt beskyldt for «blodfattig optimistisk rasjonalisme» gjennem å utvanne det kristne budskap til et «social gospel» med «the idea of the Fatherhood of God and the brotherhood of all men» som evangelisk kvintessens, og gjennem å identifisere kristen misjon med vesterlandsk civilisasjon, Guds rike med demokrati og materielt fremskritt.[2]) Guds rike er imidlertid ikke identisk med «a christianised civilisation» («A social order which embodies the Spirit of Jesus Christ will be the Kingdom of God»).[3]) Det er sant at der er en nær forbindelse mellem misjon og kultur, og at intet menneskelig er fremmed for misjonen. Men Guds rike er dog noget helt annet og noget uendelig meget mere

[1]) «Jerusalem Meeting Report» I, s. 486. [2]) Det tyske misjonsarbeide har forresten selv ikke vært helt fri for lignende patriotisk-imperialistiske og kolonialkommersielle tendenser, cfr. den kjente tyske kolonialpolitiker dr. Solfs løsen: «Kolonisieren ist Missionieren.» (Frich: «Die evangelische Mission» s. 330—332 og Sørensen: «Misjonens motiv, mål og midler» s. 39 f.) [3]) Shailer Mathews i «The Individual and the Social Gospel» s. 82 (citert i E. Pfeiffers «Mission Studies» s. 304).

enn vesterlandsk humanitetsmoral og kulturfremskritt. Misjonens hellige og gudgivne opgave er — ikke å være en eksponent for europeisk-amerikansk kulturekspanasjon med et visst kristelig-filantropisk anstrøk — men *å forkynne en fortapt menneskeslekt evangeliet om frelse fra synd og død i Jesus Kristus.*[1]) Vårt misjonsarbeide er evangelisk og kristelig bare for så vidt og i samme grad som det er tro mot denne sin religiøse grunnkarakter. Opgir vi det religiøse hovedsikte i misjonen, opgir vi dermed oss selv.[2])

«Gå ut i all verden og forkynn evangeliet for all skapningen,» sa Jesus. Kortere og klarere kan det ikke sies at *misjonens mål er verdens evangelisering.* Uttrykket «evangelisering» som misjonsprogram innebærer dog adskillig mere enn mange misjonærer og misjonsledere har ment. Når «frivillig-bevegelsen» for over en menneskealder siden tok som sitt løsen «Verdens evangelisering i dette slektledd», lå der fra begynnelsen av ingen ensidig og overfladisk «evangelisme» i det — dertil var førerne som stod bak bevegelsen altfor klartskuende og sundttenkende.[3]) Men den utartet faktisk i denne retning. For å nevne et eksempel. Hudson Taylor, grunnleggeren av China Inland Mission, mente at det lot sig gjøre å evangelisere Kina i løpet av fem år når man bare fikk 1000 nye misjonærer. Der vilde gå to år for dem til å lære sproget, men i de følgende tre år måtte de kunne nå 50 familier hver om dagen, altså i tre år = 1000 dager 50 000 familier eller 250 000 mennesker hver, 1000 misjonærer altså 250 000 000 mennesker.[4])

Med «evangelisering» forstår vi noget langt dypere enn en febrilsk,

---

[1]) Se Mt 24, 14; 28, 18 ff.; Mk 16, 15; Lk 4, 16 ff.; 4, 43; 24, 47; Joh 3, 16; 10, 10; 14, 6; 17, 3; Acta 26, 17 f.; Rom 1, 16; 10, 14 f.; 1 Kor 1, 18; 2, 2; 2 Kor 5, 14 ff. o. fl. [2]) Den angelsaksiske tendens er for øvrig i avtagende; det synes som misjonen har besinnet sig på det centrale i sin opgave. Se «Jerusalem Meeting Report» I, s. 479 ff. og II, s. 7 samt Oldham og Gibson: «The Remaking of Man in Africa», s. 17. [3]) Se «North American Students and World advance». (Student Volunteer Conference, des Moines, Iowa, January 1920) s. 79—81, hvor dr. Mott gir en utredning av bevegelsens motto og ideal. Cfr. «International Reviev of Missions», July 1929, s. 462. [4]) Sørensen: «Misjonens motiv, mål og midler» s. 112. Cfr. den japanske evangelist *Kanamori* med sin tre-timers-preken om Gud, synd og frelse, som han har holdt hundreder av ganger over hele Japan for tusener av stadig *nye* tilhørere, fordi han for å nå 60 millioner mennesker på 20—30 år ikke kan preke to ganger for samme menneske («North American Students and World Advance» s. 200, cfr. hans skrift «Die Drei-Stunden-Predigt über Gott, Sünde und Erlösung»). Samt den amerikanske misjonsbiskop *Taylor* som vilde evangelisere Afrika i en håndvending gjennem anlegg av 1000 nye selvunderholdende misjonsstasjoner og utsendelse av tusener av engelske bibler til de vilde innfødte. (Richter: «Geschichte der ev. Mission in Afrika» s. 89, 205 f., 211 f.)

overfladisk proklamasjon av evangeliet for flest mulig mennesker på kortest mulig tid. Evangelisering er noget langt annet og langt mere enn regnekunst og reklamevesen.[1]) Evangelisering er ikke bare κηρύσσειν, men μαθητεύειν = gjøre ikke-kristne til kristne (Mt 28, 19 og Acta 11, 26).[2]) Evangelisering inneslutter rett forstått følgende tre opgaver:

1) *Å vinne og opdra den enkelte for Kristus:* Dette er et avgjørende moment i all ekte evangelisk misjon. Personlighetsprinsippet er protestantismen medfødt, de to er korrelater, samsvarende begreper. Som bekjent var det reformasjonens grunnidé at Skriften er kristenlivets kilde og norm, og at enhver kristen skulde kunne lese den og således settes istand til å leve et personlig, selvstendig kristenliv. Evangelisk kristendom kjenner ingen frelse *en masse,* den er personlighetsreligion *par excellence*. Ingen har som Kristus fremhevet den enkeltes ansvar overfor Gud. Som Emil Brunner har sagt: Von *Gott* wissen heisst von Gott nicht bloss *wissen,* sondern vor Gott persönlich gestellt werden: du bist der Mann! . . . Das Ärgernis des Glaubens — und also das wirkliche Verstehen — beginnt erst mit dem Vort «dein» . . . Erst dadurch dass wir in ein persönliches beteiligtes, nicht zuschaueriches Verhältnis zu ihm treten, nehemen wir ihn ernst, haben wir wirklich mit Gott zu tun. Man kann Gott nicht betrachten, man kann ihm nur gehorchen.»[3])

Den enkelte må opdras for Kristus. Vår opgave er, som Zinzendorf sa, å vinne enkelte sjeler for Frelseren.[4]) Kun må denne definisjon av misjonsopgaven ikke forståes så ensidig og eksklusivt som Zinzendorf og den eldste protestantiske misjon gjorde. Enkeltomvendelse er bare et moment i misjonsmålet. Men et avgjørende moment. For det første fordi kristendommen er personlighets-

---

[1]) Den nylig avholdte General Missionary Conference of South Africa, hvis emne var: «Evangelism: The Message and the Methods» betonte dette sterkt: «The preaching of the Good News is not of itself enough. To preach and pass on does not fulfil the purpose of Christ. The wayfarers have not only to preach, they have to win a response; not only to declare God's will, they have to make it operative in men's lives» (South African Outlook, August 1932). [2]) Se Warneck «Missionslehre» III 1. s. 210 ff.: «Die Missionsaufgabe als Christianisiering.» Med kristianisering mener W. et almindelig frelsestilbud som vil sette alle mennesker og alle folk istand til å ta imot evangeliet. Men dette burde heller kalles «evangelisering». Praktisk og faktisk dekker de to begreper hinannen. Evangelisering er rett forstått kristianisering. Men kristianisering er mere enn evangelisering. Den første er en spesifikk *misjons*opgave, den annen er spisifikk *kirke*opgave. [3]) «Philosophie und Offenbarung» s. 50. [4]) Sørensen: «Misjonens motiv, mål og midler» s. 81 f.

religion. Men dernæst fordi *lederutdannelsen* er en misjonsopgave av central betydning. Uten utdannelse av innfødte ledere er misjonen dømt til undergang. Å være misjonær er å være pionér, en banebryter. Misjon er kirkegrunnleggelse. Intet mere, intet mindre. Vår opgave er å hjelpe de innfødte kristne til å hjelpe sig selv. *Vi* skal avta, de *innfødte* skal vokse. Misjonen er stillaset, den innfødte kirke er bygningen. Misjonen er noget temporært, noget forbigående; den innfødte kirke er det blivende og bestående. Men virkeliggjørelsen av dette ideal har som sin nødvendige forutsetning utdannelse av en stab av karaktersterke, Kristus-grepne innfødte ledere. Og disse igjen vinner vi alene gjennem å legge all vekt på enkeltomvendelse og den individuelle sjelepleie som vår hovedopgave. Om vi ikke konsentrerer vår opmerksomhet om den kristelige karakterdannelse og karakterutvikling vil vi fullstendig forfeile vårt mål.

2) *Å grunne livsdyktige, selvstendige innfødte kirker:* Hvor meget vi enn betoner og må betone personlighetsprinsippet i kristendommen, må vi på den annen side ikke overse at individet først når sin fulle utfoldelse i samfundet. Ingen religion har som kristendommen fremholdt den enkeltes ansvar overfor Gud, men heller ingen har vært mere socialt innstillet enn kristendommen. Det centrale begrep i all kristendomsforkynnelse er «Guds rike», altså et samfund, de frelstes menighet. Kristenliv er personlighetsliv. Men personlighetsliv er alltid fellesskapsliv. Kristenliv kan vi derfor definere som fellesskapsliv mellem kristne personligheter med centrum i den absolutte personlighet — Gud. Zinzendorf har gitt et klassisk uttrykk for denne sannhet når han et steds sier: «Ohne Gemeinschaft statuire ich kein Christentum.»

Vi kjenner alle paradokset at misjonens opgave er å gjøre sig selv overflødig. Denne definisjon er riktig — selvfølgelig. Der er bare den feil ved den at den kun angir den negative side ved vår opgave. Positivt uttrykt er vårt mål dette — *et selvstendig kristensamfund.* Evangelisk misjon vilde svikte sitt kall om ikke dette var dens mål — og gjør det også så sant den ikke fastholder og gjennemfører dette prinsipp. Der er nemlig en vesensforskjell mellem protestantisk misjon og katolsk propaganda. Den første vil hjelpe andre til å virkeliggjøre sitt sanne vesen, den annen søker å gjøre

andre til det den selv er. Den første overbeviser, den annen bruker makt. Den første frigjør, den annen binder.[1])

Det centrale mål i alt evangelisk misjonsarbeide er altså grunnleggelsen og opbygningen av en selvstendig innfødt kirke i stand til å løse sine store gudgivne opgaver både innad og utad, kvalitativt og kvantitativt, intensivt og ekstensivt overensstemmende med Paulus' ord: «å fremstille *ethvert* menneske *fullkomment* i Kristus» (Kol 1, 28). At dette må være målet, er nu almindelig anerkjent i alle evangeliske misjoner. Men denne erkjennelse er vunnet gradvis. Den første protestantiske misjonsperiode stod i den pietistisk-metodistiske individualkristendoms tegn. De eldre misjoner så det dessuten som sin opgave å være formyndere for de innfødte kristne. Omslaget kom med Henry Venn, den geniale sekretær for Church Missionary Society (England). Misjonsopgaven, heter det i et av Venns dekreter av 1851, må være å skape selvunderholdende, selvstyrende og selvutbredende innfødte kirker.[2]) Gustav Warneck, grunleggeren av den evangeliske misjonsvitenskap, optok denne definisjon av misjonens mål og gav den en videre utforming.[3]) Edinburgh-konferensen i 1910 sanksjonerte Venns og Warnecks formulering av misjonsopgaven.[4]) Og med Jerusalemskonferensen i 1928 blev prosessen fullbyrdet.[5]) Den misjonshistoriske betydning av Jerusalem 1928 er den bevisste og definitive overgang fra den «misjonscentriske» til den «kirkecentriske» opfatning og forståelse av det kristne misjonsarbeide, d. v. s. misjonsarbeidet konsentreres målbevisst om grunnleggelsen og opbygningen av den innfødte kirke som sin centralopgave. Løsenet er nu, ikke patriarkalsk formynderi, men selvansvar; ikke autokrati, men autonomi. Uten at vårt arbeide orienteres ut fra dette prinsipp, vil kristendommen aldri bli en makt i de folks liv vi virker blandt. «Ordinations, not baptisms, are the real gauge of missionary success,» har en amerikansk misjonsmann sagt.[6]) Og der er en dyp sannhet i det — selv om selvfølgelig «not»

---

[1]) Se Köhler: «Angewandte Dogmen» samt Frick: «Die evangelische Mission». Selvfølgelig gjelder det ikke ovenfor anførte absolutt og eksklusivt, og betegnelsen «misjon» og «propaganda» kan diskuteres. Men at *tendensen* er der, er tydelig nok. [2]) Eugene Stock: «History of Church Missionary Society» II, s. 411 ff. [3]) «Missionslehre» III, 3, s. 15 ff. [4]) Se «Edinburgh World Missionary Conference» II, s. 31, 35 ff., 38, 199, 344 f., 348 f., 358 f. o. fl. [5]) Se «Jerusalem Meeting Report» III, s. 29 ff., 164 ff. og 207 ff. (særlig 209 f.). [6]) Brown: «The Foreign Missionary», s. 38 (sitat).

burde erstattes av «and». Dåp *og* ordinasjon er begge like centrale og konstitutive akter i alt sant misjonsarbeide.

3) *Å gjennemtrenge folkelivet med kristendommens ånd og kraft.* «Gjør folkene til mine disipler,» sa Jesus. Og i bergprekenen sa han: «I er jordens salt, I er verdens lys.» Gudsriket skal være en åndelig, alltid omsiggripende surdeigskraft i folkelivet. Folkekristianisering må derfor bli det tredje moment i vår bestemmelse av misjonens mål. Warneck betonte sterkt dette. Og hans syn har slått fullstendig igjennem, særlig i de såkalte kontinentale misjoner.[1]) Dr. Gutmann, en av nutidens ledende misjonærer, har med veldig kraft og begeistring kjempet for dette program. Misjonsarbeidets mål, hevder Gutman, er ikke den enkelte isolert, men den enkelte som medlem av et samfund. Evangeliet gjelder samfundet likeså vel som individet. De kristne misjoners mål er ikke nådd når individer er blitt vunnet blandt et folk, eller endog når alle et folks individer er blitt vunnet, men bare når et folks sjel i sin totalitet er blitt bragt ansikt til ansikt med evangeliet og den avgjørelse det kaller til.[2])

Folkekristning må være målet. Om ikke en ny kristelig atmosfære dannes, om ikke en kristelig offentlig mening skapes, vil misjonen aldri kunne løse sin opgave fullt ut. Folkekristningen er en helt igjennem bibelsk misjonsopgave. Det er bemerkelsesverdig, sier en autoritet på Paulusforskningens område, hvor hurtig Paulus meddelte dåpen og hvor ofte han døpte eller lot døpe hele familier. Kristendommen var for Paulus en samfundssak, hans mål folkekirker.[3]) Protestantiske kirker og misjoner har ofte oversett dette. Som Albert Schweitzer har sagt: «Protestantismens styrke så vel som dens svakhet består deri at den er altfor meget personlig religion og altfor lite kirke.[4]) For å gjennemføre kristningsverket trenges imidlertid ikke bare utvikling av kristne personligheter, men

---

[1]) Se Frick: «Vom Pietismus zum Volkskirchentum.» Kfr. Nordisk Missionstidsskrift, desember 1925. [2]) Kfr. International Review of Missions October 1931, s. 551. [3]) Moe: «Apostelen Paulus», s. 465 f. [4]) «Zwischen Wasser und Urwald», s. 159. Samtidig som protestanten Albert Schweitzer fremholder hvad *vi* kan lære av *katolikkene* — den solidere grunnleggelse av en folkekirke — betoner katolikkene hvad *de* kan lære av *oss* — utviklingen av kristne personligheter som kan bli førere for sitt folk. Det er ingen tilfeldighet at menn som Booker Washington, Aggrey, Kagawa, Wellington Koo, Sundar Singh og mange andre fremragende innfødte førere — alle er protestanter. Se «Les Elites en Pays de Mission», kfr. International Review of Missions, January 1928, s. 225 f.

også utformning av en folkekristendom. Så vel misjonshistorien som kristenhistorien lærer dette.[1])

Og deres vidnesbyrd bør være oss et *memento* om folkekristningsopgavens centrale berettigelse og nødvendighet i vårt arbeide.

Det sier sig selv at disse tre opgaver vi nu har nevnt: 1) å vinne og opdra den enkelte fra Kristus, 2) å grunne livsdyktige, selvstendige kristenmenigheter, og 3) å gjennemtrenge folkelivet med kristendommens ånd og kraft — ikke ligger på siden av hverandre som tre tydelig adskilte og mekaniske opgaver. De går organisk over i hverandre. Den første er forutsetningen for den annen og den annen for den tredje, og de to siste øver igjen en refleksvirkning på den første. Enkeltomvendelsen er en basis for kristensamfundet, kirkedannelsen er den nødvendige forutsetning for folkekristianiseringen.

2. *Evangelisering og opdragelse.*

Misjonens mål er altså evangeliets forkynnelse for alle folk. Misjon er evangelisasjon. Det er evangeliseringsopgaven som konstituerer den kristne misjons vesen, den er grunnbetingelsen for vårt arbeides suksess, ja eksistens.

1. La oss nu kort betrakte de midler hvori gjennem misjonsmålet praktisk virkeliggjøres.

Det fundamentale misjonsmiddel er *Guds ord.*[2]) Det følger organisk og nødvendig av misjonsopgaven. Det er vår opgave å forkynne Guds ord for alle folk. For kristendommen er Ordets religion. Ordet er mediet for Guds livsmeddelelse til menneskene. Uten Ordet vilde vi være uten Kristus. «Es bringt Christum mit sich; darum wer es fasset und hält, der fasset und hält Christum» (Luther). Guds ord skaper hvad det nevner. Det er kristenlivets ophav og innhold, dets subjekt og objekt. Guds ord er Gudsrikets gåté, hemmeligheten i kristendommens veldige, verdenserobrende kraft. Ordet er misjonens motiv. Ordet er misjonens mål. Ordet er misjonens middel.

---

[1]) «Utviklingen av de protestantiske misjoner har vist, at med all streben efter å vinne sjeler for frelsen innfinner der sig dog, uten at det kan hindres, en omfattende kristianisering, som ikke faller sammen med en dypt inngripende omvendelse, og man nødes til å tenke på utformningen av en folkekristendom» (Köhler i «Angewandte Dogmen», s. 348 (citert i Sørensen: «Anf. skrift, s. 85). [2]) Se Warneck: «Missionslehre» III, 2, s. 1 ff. og Sørensen: Anf. skrift, s. 121 ff.

Der er en indre intim og organisk forbindelse mellem Guds ord og misjonen. Med dyp rett sier professor Deissmann: «Misjonshistorien er hovedsakelig historien om Det nye testamentes innflytelse.[1])

At Guds ord er det fundamentale misjonsmiddel betyr nu for det første at *forkynnelsen* har en central plass i vårt arbeide (preken, privat samtale, o. s. v.). Ordets forkynnelse for hedninger og kristne er og må være vår primære opgave. Prekenen er for misjonen evangeliseringsmidlet *par excellence.*[2])

Men Guds ord som det store og avgjørende misjonsmiddel går ikke restløst op i misjonsprekenens form. Ved siden av dette direkte går et *indirekte* men likeså nødvendig og betydningsfullt evangeliseringsarbeide. Dets hovedgrener er: skolevesen, litteraturvirksomhet, lægemisjon og filantropisk arbeide av forskjellig art. Gjennem disse arbeidsgrener omspennes hele folkelivet av evangeliets innflytelse, gjennem dem kommer misjonen i kontakt med de forskjellige deler av befolkningen (den opvoksende slekt og de dannede, kvinnene, de syke og de nødlidende). Skolevesen, litteraturvirksomhet, lægemisjon og filantropisk arbeide har alle en legitim plass i det kristne misjonsarbeide, forutsatt at de tjener evangeliet. Faren for selvstendiggjørelse vil alltid være der, metode kan utarte til mål. Men fastholder vi uavkortet at hvad menneskene fremfor alt trenger er en ny fødsel, en indre og ikke ytre forvandling, vil de nevnte arbeidsgrener bli av største hjelp for misjonen i dens veldige, verdenserobrende evangeliseringsgjerning.

2. Av disse indirekte evangelistiske misjonsmidler er det *skolen* som her interesserer oss. La oss først si et par ord om det generelle og rent prinsipielle forhold mellem misjon og opdragelse, evangelisering og undervisning.

I diskusjonen om skolens plass og opgave i det kristne misjonsarbeide har man ofte fremstillet saken som om det her gjaldt et

---

[1]) Citert av Ed. Smith i «In The Mother Tongue» (annual report of British and Foreign Bible Society, 1930). [2]) Hvor verdifull misjonærens menighetspreken enn kan være, må dog hovedvekten i hans forkynnelsesvirksomhet legges dels på hedningeprekenen, dels på samtaler og møter med kirkens innfødte arbeidere og ledere. I nutidens misjonsarbeide er misjonærens tid og kraft idengrad beslaglagt av menighetsarbeide at disse to central-opgaver forsømmes. Men intet er mere imot misjonens ånd og opgave enn at misjonæren skal være sogneprest. Hans kall er å være evangelist og kirkegrunnlegger.

enten-eller. Enten evangelisering eller opdragelse, sier man. Denne spørsmålsstilling er ikke bare kunstig, den er falsk tvers igjennem. Skole og misjon, opdragelse og evangelisering behøver og betinger hverandre gjensidig. Skole og misjon er ikke to rivaliserende makter, men sider av samme arbeide. De to er ikke kontradiktoriske begreper, d. v. s. at antagelse av den ene betyr forkastelse av den annen. De er korrelater, gjensidig livsnødvendige faktorer i vårt arbeide. Her gjelder Vinets åndfulle aforisme om sannheten, at den ligner den atmosfæriske luft som holder oss i live, men hvorav hvert enkelt element slår oss ihjel.

Misjonsskolearbeidet er ikke direkte påbudt i Det nye testamente, men det ligger i konsekvensen av misjonsbefalingen. Misjonshistorien er selv det beste bevis herpå (se nedenfor). Hvad blodårene er for organismen, er skolene for misjonsarbeidet. En misjon som sørger for at skolene funksjonerer godt — kristelig og kulturelt — bygger en sikker basis for sin fremtid. En misjon som ignorerer opdragelsen eller kun halvhjertet vier skolene opmerksomhet, vil før eller senere sykne hen av åndelig åreforkalkning.

Kardinal Mercier skal ha sagt at hadde han et distrikt som trengte både kirke og skole, vilde han bygge skolen først.[1]) Kan en katolikk tale slik, burde vi protestanter være enda ivrigere for skolen. For mellem protestantisme og kultur har der alltid vært en nær forbindelse. Evangelisk kristendom *må* være kulturskapende, kulturforedlende.[2])

Altså: Det avgjørende spørsmål i alt protestantisk misjonsarbeide er ikke «evangelisering eller skolearbeide». Men det er «evangelisering *gjennem* skolearbeide». Her gjelder intet «enten — eller», men et «både — og». Ingen sann opdragelse uten evangelisering, ingen sann evangelisering uten opdragelse. «The best educator is the best missionary».[3])

3. Vi vil avslutte dette avsnitt om det generelle og rent prinsipielle forhold mellem evangelisering og opdragelse med å citere en del uttalelser om dette spørsmål av fremstående misjonærer, misjonsforskere og misjonsledere, samt henvise til misjonshistoriens dom om saken.

---

[1]) International Review of Missions, July 1928, s. 513. [2]) Mirbt: «Die evangelische Mission,» s. 92 ff. [3]) Edinburgh World Missionary Conference III, s. 383.

La oss først høre *misjonærenes, misjonsforskernes og misjonsledernes røst:*

Dr. Stewart,[1]) bestyrer gjennem en menneskealder av den berømte Lovedale Institution i Syd-Afrika og en fremtredende eksponent for skotsk misjonsarbeide: «The relation of Christian education to the general evangelisation of the world is utterly misunderstood by a large portion of the Christian public at home . . . We shall never educate a native ministry by merely selecting a few for education. We shall never leave behind us Christian churches — self-supporting and able to aid in the further advance of Christianity — if the bulk of their members is allowed to remain ignorant, unintelligent and poor. And without education this must be the result . . .»

Professor dr. Schlunk,[2]) Tysklands utvilsomt grundigste og skarpeste misjonsforsker for tiden, fremholder med stor kraft opdragelsen som livsnødvendig for misjonen. Alt misjonsarbeide, sier Schlunk, er og skal være intet mere og intet mindre enn anvendt pedagogikk, Kristocentrisk opdragelse. «Wenn in einer Mission die Schule, und wenn in einer Missionsschule der Religionsunterricht pädagogisch vernachlässigt werden sollte, und leider gibt es Beweise genug dass es der Fall ist, so dürfte in dieser Mission das tiefste Wesen dieser völkererziehenden Arbeit noch nicht erfasst sein».

Jerusalem 1928:[3]) «A false antithesis has often been drawn between evangelism and religious education. The truth is that they belong together. Evangelism denotes the Christian purpose, religious education describes the normal method of its fulfilment. It is a mistake to limit the application of the term «evangelism» to certain particular methods, such as those of the intinerant revivalist, the preacher or the «personal worker». Evangel means Gospel. Any method that brings the Gospel of Jesus Christ to bear in vital, effective, saving power upon the lives of human beings, men, women or children, old or young, is rightly to be conceived as a method of evangelism. A scheme of religious education that is not evangelistic

---

[1]) James Wells: «Stewart of Lovedale», s. 200 f., s. 198 f. Av alle misjoner er de skotske de som har viet skolevirksomheten størst opmerksomhet og som har klarest sett hvor centralt nødvendig opdragelsen er i det kristne misjonsarbeide; se Mackichan: «The Missionary Ideal in the Scottish Churches» s. 152 f. [2]) Neue Allgemeine Missionszeitschrift 1928, Hefte 3, s. 72. [3]) «Jerusalem Meeting Report» II, s. 59 og 202.

is mot Christian.» «Not evangelism or religious education, but evangelism through Christian religious education is the need of the world to-day.»[1])

Hvad *misjonshistoriens dom* angår, kan vi her først nevne de mange misjoner som i misforstått evangelistisk iver har slått vrak på opdragelsesarbeidet eller kun halvhjertet viet det opmerksomhet. Flere av disse har dog senere erkjent sin feiltagelse og innsett hvor centralt nødvendig skolevirksomheten er for misjonsarbeidet. Således det kjente «American Board». I 1854 besluttet dette selskap å inskrenke sitt skolearbeide i India til et minimum og koncentrere all kraft om evangeliseringen. Men man innså at dette var kortsynt misjonspolitikk og gjenoptok skolevirksomheten i 80-årene[2]) Man forstod at å lukke misjonskolene for å frigjøre krefter for evangeliseringsverket var det samme som «å slukke fyrtårnene for å skaffe folk til livredningsmannskapene».[3]) Dessvere har ikke alle misjoner forstått dette.[4])

Det kan synes overdrevet, men misjonshistorien viser at en misjons sukcess er direkte proporsjonal med utviklingen av dens skolearbeide, kvalitativt først, men også kvantitativt. Kristendommens veldige vekst i *Uganda*, sa en ledende misjonær fra denne mark på Edinburgh-konferansen, må i første rekke tilskrives skolearbeidet som helt fra begynnelsen av har gått hånd i hånd med evangeliseringsvirksomheten: «Primary education has been the backbone of mission work in Uganda.»[5])

Det samme gjelder *Madagaskar*. Johs. Johnson har i sin bok om Madagaskar-misjonen et bemerkelsesverdig avsnitt om «skolens menighetsgrunnleggende betydning». Han skriver: «Vi døpte i det

---

[1]) De ovenfor refererte uttalelser kan med letthet forfleres. Kfr. de misjonsteoretiske arbeider av Warneck, Richter og Brown samt rapportene fra konferensene i Edinburgh og Jerusalem. Likeså rapportene fra «China Educational Commission» og «Commission on Christian Higher Education in India.» En fin utredning gir Holdsworth i «History of Wesleyan Methodist Missionary Society» IV, s. 316 ff. [2]) Strong: «The Story of the American Board», s. 167, 326 f., 414 f. [3]) «North American Students ond World Advance» s. 310. [4]) F. eks. Herrmannsburger-misjonen og China Inland Mission. Hos begge merkes dog i den senere tid en voksende forståelse av skolearbeidets nødvendighet. I Syd-Afrika har Herrmannsburgerne nu også stats-støttede skoler — noget som før blev betraktet som en vederstyggelighet (Haccius: «Hannoversche Missionsgeschichte» III, s, s. 27 f.). [5]) Edinburgh World Missionary Conference, III, s. 188. Kfr. hvad dr. Robert Laws uttalte om Livingstonia-misjonen i Nyasaland: «Primary education has proved a most fruitful evangelistic agency. Probably half of those in Church membership have been brought in by this means» (s. 185).

hele i vår innlandsmisjon 126 500 i de 40 år fra 1870 til 1910, og disse resultater skyldes fremfor alt den utbredelse av kristendomskunnskap som våre skoler gav.»[1])

Så også i *Kina*. De voldsomme angrep det kristne skolevesen her har været utsatt for fra antikristelige og radikale nasjonale bevegelser, har tvunget den kinesiske kirke til å ta avgjort stilling til spørsmålet om skolens plass og betydning i en misjonskirkes liv. Og den har besvart dette spørsmål bekreftende, ikke i ord, men i heroisk handling.[2]) De kristne skoler er blitt anerkjent som en integrerende del av den kinesiske kirkes liv. Skolearbeidet har altså sin fulleste berettigelse i den kristne misjonsvirksomhet.[3])

Den evangeliske verdensmisjon teller idag til sammen ca. 10 millioner kristne. I dette resultat har *skolen* den vesentligste andel. Skolen har i det kristne misjonsarbeide i sannhet været en «paidagogos» som har ført folkene til Kristus. Som Warneck sa: «Likesom kirken alltid blir skolens mor, således blir skolen ofte også kirkens mor.» Det er i en sum misjonshistoriens dom om det spørsmål vi her har drøftet — forholdet mellem misjon og opdragelse, evangelisering og undervisning.

3. *Skolen som misjonsfaktor.*

Vi vil nu mer spesielt betrakte skolens verdi og betydning for virkeliggjørelsen av misjonens mål.

1. Misjonens mål, sa vi, er først og fremst å vinne og opdra den enkelte for Kristus, å utvikle kristne karakterer. Kristen karakterdannelse har imidlertid som forutsetning og grunnlag — lesedyktighet og bibelkunskap. Prinsippet om Skriften som kilde og norm for et personlig, selvstendig kristenliv medfører nødvendig kravet

---

[1]) «Det første hundredår av Madagaskars kirkehistorie», s. 124. [2]) Se International Review of Missions, January 1928 (E. W. Wallace: «The Outlook for Christian Education in China»). [3]) Også de amerikanske kirkeskoler kan anføres her — de eneste institusjoner som representerer en virkelig paralell til nutidens misjonsskolevesen (de gamle jesuiterhøiskoler og det moderne katolske skolevesen undtatt). Vi tenker da ikke så meget på det historisk interessante og i sig selv betegnende faktum at Harward, Yale, Columbia, o. m. fl. blev grunnet av kirkene for å gi de unge en god kristelig opdragelse samt utdanne dyktige og oplyste prester. Vi tenker særlig på den trosiver og entusiasme hvormed de ledende kristne personligheter idag forsvarer kirkeskolene — de høiere så vel som de lavere — som livsnødvendige for kirkens vekst, ja eksistens (se «Lutheran Herald» 1932, nr. 15, kfr. nr. 11).

om lesedyktighet. Men ikke bare det. Også «forstand på skriftene» er nødvendig. Det er ikke nok å kunne lese Bibelen, man må også forstå hvad man leser. Men dette grunnlag for kristen karakterbygning — så nødvendig fordi kristendommen er personlighetsreligion, Ordets religion og en historisk religion — meddeles om ikke alene så dog mest effektivt gjennem skolen.

Fremfor alt gjelder dette når opgaven er å innføre *hedninger* i Bibelens frelsestanker og det kristne livssyn. Gjennem skolen preges det kristne budskap i hedningehjertene, gjennem den får vi anledning til å øve inflytelse på disse mennesker på en varigere og mer overbevisende måte enn gjennem legearbeide og filantropisk virksomhet eller gjennem preken, samtaler og evangelisasjonsreiser. Det her utviklede gjelder enten man tenker på en elevert misjonshøiskole eller den mest primitive katekumenats-klasse.

Like betydningsfull er misjonsskolen som formidler av kristelig opdragelse for *døpte.* Døp dem, sa Jesus, og lær dem å holde alt jeg har befalt dere. Det siste er en likeså legitim og konstitutiv del av misjonsbefalingen som det første — og langt den vanskeligste del. Man overser ofte dette. Den kristelige undervisning som følger på dåpen er helt uundværlig på misjonsmarken, hvor der ennu ikke er skapt en kristelig atmosfære og har dannet sig en sterk kristelig tradisjon. Kristendomsundervisningen for døpte barn er et livsspørsmål for den innfødte kirke. Men kristendomsundervisning krever kristendomsskole — for hjemmets kristendomsundervisning, hvor denne overhodet er mulig, vil bli altfor fragmentarisk og for lite grundig og systematisk.[1]) Kristendomsundervisning gjennem skolen (statsskole eller kirkeskole) har vist sig å være uundværlig i Europa og Amerika. Hvor meget mere trenges den da ikke på misjonsmarken.

Disse to *arter* av skole — for hedninger og for døpte — betyr ikke to *forskjellige* skoler. *Forskjellige* skoler for hedninger og for kristne er, som Warneck hevdet, hverken praktisk realisabelt eller

[1]) De resultater China Continuation Committee kom til efter en undersøkelse av spørsmålet om daglig andakt i kristne hjem (rapporten blev offentliggjort i 1917) — tør være typiske for andre misjonsmarker. Man fant at ⅔ av de kristne levet i hjem hvor den ikke-kristelige innflytelse var overveiende, og at bare ca. 22% av de kristne levet i hjem hvor der holdtes daglig andakt. Som undskyldning for forsømmelse av husandakten anførtes: manglende lesedyktighet, optatthet, likegyldighet o. s. v. («Christian Education in China», s. 263 ff.)

prinsipelt nødvendig.[1]) Det avgjørende er at skolen bevisst bygger på kristelig grunnlag og er ledet i avgjort kristelig ånd. Overfor moderne overbetoning av dette prinsipp må vi dog hevde at en misjonsskoles kristelige karakter og effektivitet vil svekkes katastrofalt om der ikke er et rimelig forhold mellem kristne og hedenske elever. For å nevne to eksempler. I rapporten fra den siste indiske skolekommisjon betones det at en av hovedmanglene ved misjonens undervisningsvesen i India er den ikke-kristne atmosfære i skolene, og dette tilskrives for en vesentlig del det urimelige forhold der er mellem kristne og ikke-kristne elever idet $^6/_7$ av elevene er hedninger.[2]) Det annet eksempel gjelder Det norske misjonsselskaps skolearbeide i Changsha (Kina). Misjonsskolen i Changsha, skriver stasjonsbestyreren, teller 309 elever hvorav dog bare 33 er døpte. Og han bemerker i anledning dette forhold: «Changsha skole har nok *nogen* betydning kristelig sett. Men den er desverre så altfor liten. De ikke-kristne elevers antall er så altfor stort. Skal skolen få større betydning kristelig sett, må elevantallet komme ned i maksimum 200, hvorav minst halvparten burde være kristne. Men da vil skolen ikke kunne bære sig økonomisk, hvis den ikke kan få andre inntekter enn skolepengene.»[3])

Dog kan vi i reaksjonen mot en slik utartning som vi har omtalt ovenfor ikke gå til den motsatte ytterlighet og hevde at vi *bare* skal ha skoler for *kristne*. Så sier en del. Misjonsskolevesenets nødvendighet er relativ, påstår man. I det moderne misjonsarbeide er utviklingen blitt satt på hodet, idet misjonen er blitt et pedagogisk selskap hvorav man venter kristne menigheter skal utkrystallisere sig. Innen det bibelsk orienterte skolevesen er det omvendt — skolen forutsetter menigheten, ikke menigheten skolen; menigheten er basis for skolen, ikke skolen for menigheten.[4])

---

[1]) «Missionslehre» II, 2, s. 139. [2]) «Report of Commission on Christian Higher Education in India», s. 14 f. Bare ett college har flere kristne enn ikke-kristne studenter, likeså har bare ett like mange av hver. I de fleste høiskoler er antallet av ikke-kristne elever langt overveiende, således har ett college av 118 studenter bare 2 kristne, et annet av 364 studenter bare 8 kristne, et tredje av 1063 studenter bare 37 kristne, o. s. v. I Kina er — eller rettere var — ifølge skolekommisjonen av 1921—22 ca. 50 % av elevene i de kristne skoler ikke-kristne («Christian Education in China», s. 21). [3]) «Norsk Misjonstidende» 1932, nr. 11, s. 84. — En annen faktor som er likeså ødeleggende for en misjonsskoles kristelige effektivitet er det store antall *ikke-kristne lærere* ved misjonens skoler. Men dette spørsmål kommer vi tilbake til senere. [4]) «Evangelisches Missionsmagazin» 1928, Heft 3 (H. Wyder: «Notwendigkeit und Gefahren der Missions-

Denne opfatning av misjonsskolevesenet er imidlertid avgjort altfor snever. Skolearbeidets nødvendighet i misjonen er absolutt (se vår påvisning herav ovenfor og den videre utvikling nedenfor). Sneversynt er den misjonspolitikk som ikke innser dette. Men sneversynt skulde misjonen minst av alt være. Det «distinkte» er nødvendig og berettiget i kristendommen, men ikke isolasjonen og eksklusiviteten. Å begrense vårt skolearbeide til kristne og barn av kristne foreldre er, for å citere den kinesiske skolekommisjon av 1921—1922, en politikk som fører til «unhealthy inbreeding».[1]) Men deri er vi enig med det ovenfor refererte syn, at den kristne skoles opgave er å tjene kirken, at der må være en indre organisk forbindelse mellem kirke og skole. Overser misjonen denne sannhet, og der er ting som tyder på at så til dels er skjedd, har den forsømt en av sine mest centrale opgaver.[2])

2. Hovedsiktet i alt evangelisk misjonsarbeide er, som vi har sett, dannelsen av en sterk, åndelig og økonomisk selvstendig innfødt kirke. To ting er absolutt nødvendig for opnåelsen av dette mål: en ansett, innflytelsesrik prestestand og — likeså viktig — et oplyst legfolk. Det er ikke nok å utdanne ledere, det almindelige kristenfolk må opdras til å forstå og velge de rette førere. Men er dette så, blir skolen — også fra dette synspunkt — en faktor av fundamental betydning i misjonsarbeidet.

For det første er det umiddelbart innlysende at fremtidens førere skapes gjennem skolen. Slik er det i Europa og Amerika, slik er det også på misjonsmarken. Og med «førere» tenker vi fremfor alt på *prestene*. Presteembedet er konstitutivt for den kristne kirke. Det teologiske seminar er misjonsskolevesenets hjerte. Den brytningstid

---

schularbeit»). Sml. «Svensk missionstidskrift» 1927, Häft 3—4 (Gustaf Österlin: «Några reflektioner med anledning av det nuvarande missionsläget»). Den overfor refererte opfatning faller fullt i linje med Harms og Herrmannsburgernes teori (Haccius: «Hannoversche Missionsgechichte» II, s. 222 og III, 2, s. 27 f.). Men det var nettop dette syn American Board i India fant var kortsynt misjonspolitikk og følgelig brøt med (se overfor).

[1]) «Christian Education in China», s. 41. [2]) En uttalese av den kinesiske skolekommisjon av 1921—22 er her illustrerende: «It is a conservative estimate that from one half to two thirds of the coming generation of Christians is growing up in what is practically illiteracy.» («Christian Education in China,» s. 61.) Så vel den kinesiske som den indiske skolekommisjon har sterkt betonet nødvendigheten av at det kristne skolevesen settes i organisk forbindelse med kirken («Christian Education in China,» s. 40—42, 57 f., o. fl. og Lindsay Commission Report, s. 97 og 111 ff.). Det er et livsspørsmål for misjonen at dette program gjennemføres.

vi nu gjennemlever i misjonslandene — med de gamle livsformers sammenbrudd og en ny kulturtids gjennembrudd — krever at de vordende prester får en så grundig utdannelse som mulig. Bare den beste opdragelse vil være god nok. Og med «den beste opdragelse» mener vi ikke bare erhvervelse av nødvendige teologiske og kirkelige kvalifikasjoner. Der trenges også en sekulær utdannelse, en orientering i det kompliserte kulturliv den nye tid har skapt her ute. Uten dette vil prestens posisjon bli betydelig svekket — og dermed også kirkens innflytelse svekket. Presten må stå i kontakt med alle lag av befolkningen, hans opgave er å tjene alle — også de dannede. Det er med rette blitt sagt at presten skal være den beste kristen i menigheten. Han bør imidlertid også være den best oplyste i sin menighet. En solid så vel kristelig som kulturell utdannelse er altså nødvendig. Og den gir skolen.[1])

Kirkelig selvstyre krever fremdeles et *oplyst legfolk*. Utdannelse av innfødte prester er en opgave av avgjørende betydning i misjonsarbeidet. Men den er ikke tilstrekkelig. Kristenfolket som helhet må opdras, det kristelige samfundsliv må samlet løftes op på et høiere nivå. Der er et indre nødvendig livsforhold mellem almenutdannelsen for det almindelige folk og spesialutdannelsen for kirkens arbeidere og førere. Så vel kristelige som pedagogiske hensyn krever dette. En kirke som mener det er tilstrekkelig å utdanne ledere og for øvrig lar massen skjøtte sig selv, er ikke evangelisk. Ikke bare har kirken plikt til å opdra sine lemmer og enhver kristen rett til kristelig undervisning. Men de få oplyste førere som på denne måte utdannes vil bli en enklave i kirkelivet, en åndelig overklasse løsrevet fra det almindelige, brede folk og således ute av stand til å tjene dets interesser.[2]) Et oplyst legfolk er altså like nødvendig som en innflytelsesrik lederstab. Men opdragelsen av et oplyst kristelig legfolk krever en kristelig almenutdannelse. Og her igjen må det

---

[1]) Kf. hertil Johnson: «Det første hundreår av Madagaskars kirkehistorie» (s. 197): «De som skal være ledere i det kristelige arbeide må selv i *almindelig kultur* stå på høide med de mest fremskredne av dem de skal lede.» Samt «Christian Education in China» (s. 148): «The churches are Christianity's weakest asset in China; and this is due in large part to the failure of the missions to train an educated ministry.» [2]) Ignorering av dette prinsipp har vært en grunnskade i det indiske undervisningssystem. Det fremholdes nu av alle at undervisning av massene burde helt fra begynnelsen av ha gått hånd i hånd med utdannelse av en *intelligentia*. Se Mayhew: «The Education of India» og Lindsay Commission Report (passim) samt W. Paton: «Alexander Duff», s. 207 f.

betones at skal kirken kunne hevde sig i det moderne liv, trenges, ved siden av den kristelige karakterdannelse som ifølge sakens natur er og må være det cetrale, også en utdannelse i sekulære fag. Dette betyr først og fremst at misjonen — enten alene eller i samarbeide med staten — grunner og vedlikeholder et system av gode folkeskoler. Men også høiere skoler er nødvendige, og blir det i stadig stigende grad som oplysningen brer sig. Av disse høiere skoler er lærerskolen den viktigste. Misjonsskolevesenets effektivitet, ja eksistensberettigelse står og faller med hvorvidt vi kan skaffe skolene kristne lærere som kan lede undervisningen i avgjort kristelig ånd som en integrerende del av kirkens liv og virksomhet. Som læreren er, så er skolen. Kristne skoler uten kristne lærere er en selvmotsigelse. Ti for den kristne skole betyr den kristne lærer alt. Lærerutdannelsen er derfor — ved siden av presteutdannelsen — den opgave hvorom misjonen må koncentrere all interesse og kraft. Likesom ellipsen dreier sig om to centrer, således samler misjonsskolearbeidet sig om to centralinstitusjoner — presteskoler og lærerskoler.

3. *Folkekristianisering* — det var det tredje moment i misjonsspørsmålets treklang. Men folkekristning krever kristen folkeskole. Det var under dette synspunkt Edinburghkonferensen 1910 stillet misjonsskolevesenet (« Education in relation to the Christianisation of national life».)[1]) Og synspunktet er utvilsomt riktig — selv om vi nok må hevde hensynet til kirkedannelsen som vår primære interesse i misjonsskolearbeidet.

Dr. Moton, den kjente negerfører i Amerika, har sagt om sin store forgjenger på Tuskegee Institute Dr. Booker Washington, at han gjorde Sydstatene til sitt skoleværelse og hele negerrasen til sin klasse.[2]) Den kristne misjon har som sitt program å gjøre verden til sitt skoleværelse og hele menneskeslekten til sin klasse. Misjonsskolenes opgave er å være kraftcentrer for gjennemtrengelse av folkelivet med evangeliets surdeig, kanaler hvorigjennem kristendommens livskrefter føres ut i samfundslivet og fornyer det. Uten kristne folkeskoler kan kristendommens folkekristnings-program ikke realiseres på misjonsmarken. Gjennem skolen når vi de unge,

---

[1]) Titelen på konferens-rapportens tredje bind som behandler misjonsskolevesenet.
[2]) Guggisberg og Fraser: «The Future of the Negro», s. 94.

de som er mest mottagelige og lettest påvirkelige. Og vinner vi dem, vinner vi folket. Dog er misjonsskolenes suksess ikke proporsjonal med antallet av direkte omvendelser blandt elevene. Sett fra folkekristningens synspunkt blir deres opgave å forberede overganger til kristendommen, å skape en kristelig atmosfære som virker folkeopdragende («præparatio evangelica»). Alexander Duff, «skolemisjonens far», fremholdt sterkt dette.[1]) Så også Warneck.[2]) Og med full rett.[3]) De grunner som taler for misjonsskolen som folkekristningsfaktor kan vi opsummere slik:

1) Gjennem skolen undergraves hedensk overtro, tenkesett og levevis mer effektivt enn på nogen annen måte, og gjennem den banes vei for den fordomsfrihet og åndsåpenhet som hører med til kristelig livssyn og verdensanskuelse. Skal kristendommen bli en makt i de ikke-kristne folks liv trenges en intellektuell så vel som en åndelig oplysning og fornyelse. Omvendelse på misjonsmarken, har en misjonær sagt, innebærer ikke bare overgang fra en religiøs tro til en annen. «There is need of gradually substituting a new background, a new outlook, a deeper conception of the reality of the present life. A change of mind is neded as much as a change of hearth.»[4])

2) Dernæst er skolen et ypperlig middel for misjonen til å komme i kontakt med folket, den gir vårt arbeide større slagkraft, videre aksjonsradius. Skolen formidler i mange tilfelle de hedenske familiers første forbindelse med kristendom og kirke («Where the child goes to school, the father follows to church»). Den sprer kristendomskunnskap til alle lag av befolkningen og underbygger og underletter på denne måte forkynnelsen og omvendelsesverket. Skolen er det mest effektive middel til å nå de høiere klasser. Og om betyd-

---

[1]) W. Paton: «Alexander Duff», s. 203 ff., kfr. Warnecks «Misionslehre» III, 2, s. 152 ff. Også dr. Miller, Duffs store efterfølger i India, fremholdt sterkt dette syn, se Edinburgh World Missionary Conference III, s. 20 f. og Lindsay Commission Report, s. 22 f. og 144 f. Lindsay-kommisjonen fastholder selv Duffs og Millers tanke om «præparatio evangelica» som misjonsskole-program, men gir løsenet en mer moderne tolkning, se L. C. R., s. 137 og 145 f. [2]) «Missionslehre» III, 2, s. 137 f., 142 og 155. [3]) Det er blitt innvendt mot dette syn at troen kommer gjennem prekenen, ikke gjennem atmosfæren (Evangelisches Missionsmagazin 1928, Heft 3, s. 69). Dette er selvfølgelig sant, men det rammer ikke saken. «Preken» og «atmosfære» står ikke overfor hverandre som to uforenlige, antitetiske størrelser. Tvert imot — det kristne miljø er den kristne forkynnelses beste forbundsfelle. [4]) Edinburgh World Missionary Conference III, s. 127, f., s. 68 og 72.

ningen av å vinne disse for kristendommen uttalte den kinesiske skolekommisjon følgende: «Christianity can never win any nation until it wins the intellectual classes.»[1])

3) Misjonsskolens opgave som folkekristningsfaktor er særlig betydningsfull i vår tid. Med den vesterlandske kultur-invasjon bryter overalt det gamle sammen, og det hele vil ende i religiøs og moralsk undergang, om ikke kristendommen blir det nye åndelige eksistensgrunnlag for folkene. Men skal dette skje, må misjonen samle all kraft om dette program — skolen som formidler av kristelig opdragelse. Gjennem skolen skapes den nye kulturbasis, det nye åndelige livsinnhold misjonsverdenen idag trenger med kristendommen som avgjørende faktor i folkelivet. Den kristne kirke gjorde en innsats av verdenshistorisk rekkevidde da den la kristendommens nye grunnvoll for det gresk-romerske samfund i oldtiden og for de germanske og slaviske folks liv i middelalderen. Men de folkeopdragende opgaver den kristne kirke gjennem sitt verdensvide misjonsarbeid er konfrontert med idag er enda veldigere, enda mere vidtrekkende. Og misjonsskolene er nutidens benediktinerklostre hvorfra kristendommens livskrefter føres ut i folkelivet og fornyer det — religiøst, moralskt, intellektuelt og materielt.

4) Endelig nevner vi at den våknende verden vi står overfor idag innebærer de største misjonsmuligheter — muligheter som kan bli virkeligheter mest effektivt gjennem misjonens skolevesen. Der er «åpne dører», enestående anledninger til å vinne folkene for Kristus. Således frembyr den veldige, voksende hunger efter oplysning og dannelse en leilighet for folkekristning som aldri senere vil komme igjen.[2]) Men der er også «mange motstandere», den moderne sækularisme, de ikke-kristne religioner, den katolske propaganda

---

[1]) «Christian Education in China», s. 148. Det var nettop på dette område dr. Duff gjorde sin store insats i India. Duff er for øvrig ikke ophavsmannen til den misjonspolitikk som bærer hans navn. Han har selv tilskrevet denne til dr. Inglis, formannen i den skotske kirkes misjonsledelse, som altså er skolemisjonens egentlige far (Mackichan: «The Missionary Ideal in the Scottish Churches», s. 113 og 153). [2]) Hermed vil vi ikke forfekte hvad englenderne kaller «the bait theory of missionary education», d. v. s. den opfatning som vurderer skolen utelukkende ut fra dens brukbarhet som propaganda-middel for kristendommen. Vårt mål er *kristelig dannelse* — med like stor vekt på begge disse ord. Er ikke dette vårt mål, er misjonsskolevesenet hverken kristelig eller pedagogisk forsvarlig. Og når vi har fremholdt at den våknende verden vi står overfor idag er et kall til øket aktivitet i vårt misjonsskolearbeide, så er det ganske enkelt av den grunn at vi her har evangeliserings-anledninger som det vilde være kristelig uforsvarlig ikke å benytte.

o. s. v. Skal vi gi de unge og folkene disse bevegelser i vold — antikristelige, ikke-kristelige og mindreverdig-kristelige bevegelser? Selvfølgelig ikke. Men kampen mellem de makter som bestemmer folkenes fremtid avgjøres i skolen. Skolen er, som en har sagt, det strategiske punkt i tidens åndskamp.

— — —

Resultatet av vår undersøkelse av spørsmålet misjon og skole, evangelisering og undervisning kan vi nu sammenfatte slik:

Opdragelsen er en legitim og nødvendig del av den kristne misjonsopgave. Skolen er en faktor av fundamental betydning i vårt århbeide. For skolen er midlet *par excellence* til en effektiv, gjennemgripende virkeliggjørelse av misjonens tredobbelte mål: å vinne og opdra den enkelte for Kristus, å grunne livsdyktige og selvstendige innfødte kirker, og å gjennemtrenge folkelivet med kristendommens ånd og kraft.

Dette misjonens tredobbelte mål er også misjonsskolens tredobbelte mål. Vistsnok har enkelte hevdet et filantropisk mål ved siden av de tre nevnte.[1]) Men med urette. Det filantropiske mål er der nok, men ikke som et mål ved siden av de øvrige. Meget mere er det hovedmålet som omfatter de tre andre og forener dem alle til en organisk enhet. Filantropi er for øvrig en uheldig betegnelse, for misjon er noget annet og mer enn humanitet. Misjon er tjeneste for andre, en tjeneste som er født og fylt av Hans lidende kjærlighet hvis vilje det er at alle skal bli frelst og komme til sannhetens erkjennelse.

---

[1]) Se Edinburgh World Missionary Conference III, s. 370 f.

LITTERATUR

Georg Wünsch: Wirklichkeitschristentum. Über die Möglichkeit einer Theologie des Wirklichen. Tübingen 1932.

H. G. Wells har i sin ypperlige roman: «The Soul of a Bishop» gitt en meget leseverdig analyse av de sjelelige brytninger som en kirkemann føres inn i ved spenningen mellem kirke og verden, tradisjon og modernitet. Han viser hvor virkelighetsfjern en livsinnstilling teologer og biskoper må antas å ha. — Og så kunde det jo synes som om at Wünsch i sin undertitel har gitt Wells's anklage grunn og rett. Han opkaster jo spørsmålet om muligheten av en *virkelighetens teologi.*

Selve den ting at det settes et skille mellem teologi og virkelighet er både moderne og fortjenstfullt. En nogenlunde grundig undersøkelse av teologiens — og filosofiens — historie vil til tydelighet vise at de lærde ikke sjelden var milelangt borte fra virkeligheten. De levde i et brusende livsmiljø allikevel i en torneroseverden eller i en noli-me-tangere-stemning.

Dette må bli anderledes: *det* er det egentlige motiv for hele Wünschs utkast til en virkelighetsteologi. Ut fra samtidens åndelig-intellektuelle nød må teologien, på ny, besinne sig på hvorledes den kan yde virkelige mennesker virkelig hjelp. Men en slik innstilling innebærer for Wünsch implicite at teologene — for å tale med Feuerbach — forandres fra «Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits.»

Enhver som har lidt under den situasjon som spenningen mellem evangeliet og samtiden, teologien og virkeligheten frembringer vil derfor med begjærlighet gripe til en prinsipiell undersøkelse av en art som denne Wünschs studie ønsker å gi. Og det så meget mere som forfatteren nettop er den mann der, mellem Troeltsch og Brun-

ner, har gitt den grundigste fremstilling teologien har av den kristelige sosialetikk.

Wünschs Wirklichkeitschristentum behandler problemene i 2 hovedavsnitt: 1. Die Frage (s. 1—163), 2. Die Antwort (165—268), en stoffordning der visselig har lært av den dialektiske teologis metodikk. Innenfor disse to hovedavsnitt blir det gitt en overveldende rik, tankevekkende stoffmengde i en levende fremstilling, virkelighetsnær det moderne menneske, selv om vi skal se at die *Frage* lykkes ganske anderledes enn — die *Antwort.* I de to første kapitler fremsettes dels spørsmålet om den systematiske teologis nutidsopgave, dels øves der en tilintetgjørende kritikk av *all* tidligere teologi, for så vidt som Wünsch ikke finner å kunne bruke noget av det som tidligere teologi skapte. Det er den forandrede kulturhistoriske og naurvidenskapelige situasjon som synes å kreve denne teologiske tabula rasa. Det moderne menneske kjenner ikke skyld og synd, men skjebne og angst. Det interesserer sig, efter Wünsch, ikke for det reformatoriske: Hvorledes får jeg en nådig Gud? Dets religiøse livsproblem er: Har tilværet nogen mening? Er det nogen Gud? Er denne Gud virkelig? På disse spørsmål kan teologene *ikke* gi svar, fordi de lever «in einer eigenen erdachten theologischen Welt» (s. 38). Skal man kunne hjelpe det moderne menneske, må man derfor i alt vesentlig legge til side alle teologiske begreper i deres tradisjonelle utformning, man må begynne fra en helt annen ende, man må innse at det moderne menneske er noget åndshistorisk nytt på verdensscenen. Vel er spørsmålet om religiøs visshet fremdeles og alltid det teologiske hovedproblem, men den kristelige gudsvisshet kan ikke i våre dager begrunnes hverken ved Ordet, ecclesia, inspirasjonen, erfaringen eller testimonium Sp. sanct.

Efter en slik negasjonenes innledning blir man saktens ennu mere spent på hvilke midler Wünsch vil benytte til å nå sitt nye virkelighetsteologiske mål.

Grunnleggende er her det 3. kapitel: «Das Selbstverständnis des Menschen der Gegenwart» — hvor denne Selbstverständnis gjøres gjeldende prinsipielt som *Uroffenbarung.* Dette siste begrep er *hoved*begrepet i hele Wünschs fremstilling. Før vi imidlertid analyserer det, vil det være ønskelig og nødvendig å se litt nærmere på det som Wünsch kaller: det moderne menneskes *Selbstverständnis.*

Han tilkjenner dette moderne menneske en realistisk virkelighetssans som er enestående, ikke bare ved sin immanens-stringens, men også etisk av høieste standard som: Wahrhaftigkeit, ja Wahrheitsfanatismus. Det er ikke måte på hvor det moderne menneske antas å ville *bare* sannhet. Wünschs hele fremstilling her må sies å anta karakteren av sterk apologi for det moderne menneskes kvalitet — imot den kristelig-teologiske antropologi. Motsetningen blir her den sterkest mulige, fordi Wünsch har med Karl Barth å gjøre!

Vilde man nu i all fornufts navn antyde en kritisk randbemerkning, at slike strålende sannhetskjærlige individer er særdeles sjeldne i våre dager som for øvrig i alle slekter — så gjør Wünsch selv et kraftig, realistisk retrett på dette avgjørende punkt: Det moderne menneske er nemlig, efter Wünsch, slett ikke identisk med de mennesker som lever i 1933 (s. 41 f.). Av åndelig slapphet eller treghet, av tradisjon eller villfarelse er de fleste mennesker blitt stikkende fast i det forbigangne. *Moderne* — blir altså et normbegrep og ikke en tidsbetegnelse. Det moderne menneske er det *våkne* menneske «erwacht zu sich selbst, zur Frage an die Situation, in der er sich als Mensch vorfindet, und der weiss, was er mit den geistigen Mitteln seiner Zeit darüber aussagen kann» (40). — Men efter dette avgjørende tilbaketog vil man ikke kunne undgå å stille en del kritiske spørsmål, som f. eks. følgende: Er da ikke, hvis denne norm skal følges konsekvent, 99, 6 % av vår samtids mennesker umoderne? Hvorledes kan man da håpe på å bygge en *virkelighets*teologi på et slikt hyperintellektualistisk, snevert grunnlag? Blir det ikke en utillatelig utvidelse å tale om den moderne selvforståelse som «Das Selbstverständnis des Menschen der Gegenwart»? Rent bortsett fra det egentlige, om en slik metode overhode kan sies å være et adekvat uttrykk for en teologi, der vel også skal betone det evangelium der virkelig henvender sig til *alle* mennesker!

Og disse spørsmål finner sin rett i det kategoriske utsagn hos Wünsch, at: «Das Selbstverständnis des Menschen ist Aufgabe der Wissenschaft.» At slikt kan hevdes efter Mach, Bergson, Poincaré og Planck! Man skulde da ha lært at «das autonome, exakt gereinigte Denken und die kritisch kontrollierte Erfahrung» (s. 42) ikke er særlig avgjørende for virkelig *selv*-forståelse. Man kan da meget

vel være en atomekspert eller en verdenskjent astrofysiker og allikevel kun meget slett forstå både sig selv og andre mennesker. Her kan man derfor se hvorledes Wünsch har gjort begrepet Uroffenbarung vesentlig kosmologisk-ontologisk.

Uråpenbaring eller revelatio generalis deler Wünsch i to: revelatio generalis *prima* og *secunda* (s. 34). Den første er ren fornuftåpenbaring hvis middel er *verden,* den annen er Guds åpenbaring som Skaper og midlet er G. T. Og nu kan det ikke være tvil om at for Wünsch er det den første eller revelatio generalis prima som både er av størst viktighet for enhver nutidsteologi og til sist er normerende. Han sier da også uttrykkelig, at uråpenbaring er ikke bare spørsmålet, men også tillike «die zuletz mögliche Antwort auf die Frage der Theologie». Men dette vil igjen si at teologien *ikke* har lov å uttale annet enn det som harmonerer med den selvforståelse som Wünschs moderne-menneske-type har vunnet ved fornuftsåpenbaring. Revelatio generalis secunda blir derfor egentlig umuliggjort (se s. 73 f.). Det er nemlig et apriorisk dogme hos det moderne menneske à la Wünsch at kun det strengt *immanente* er virkelig! (S. 25, 28 f., 43 ff.) Ut fra en slik grunnanskuelse følger nu en analyse av det moderne menneskes selvforståelses *muligheter* i naturvidenskap, filosofi, historie og religion.

Særlig fortjenstfullt er det 4. kapitel hvor vi får en meget leseverdig skisse av den moderne naturvidenskaps teorier, om mikrokosmos og makrokosmos, atomteori, kraftfelter, elektroner — med en rotasjonshastighet av 10 000 billioner pr. sekund —, om stjernetåker og entropiproblem. Av særlig teologisk-filosofisk betydning kan vel sies å være, at naturvidenskapen idag anerkjenner det individuelle, at den arbeider med «lover» der er statistiske sannsynlighetsutsagn og nettop ikke *lover,* at den «gamle» naturvidenskaps postulater fordømmes som *tro* og det ikke engang en riktig tro. — I sin, for øvrig forståelige, begeistring for all den nyorientering som den moderne fysikk innebærer må det dog vel sies at Wünsch litt for lett kommer til et utsagn som dette: «Der Kausalitätszusammenhang wird unkontrollierbar, damit zu einer pragmatischen Annahme für Erkenntnis und Verhalten des Menschen» (s. 59, kfr. s. 66 f.). Selv om man, i tilslutning til eksperter som Jeans og Eddington, kan ha trang til å betone den åndens frigjørelse som

den nye fysikk betyr i forhold til den gamle materialistiske, — så bør man ikke overse at kausalitetsprinsippet er uopgivelig og fastholdt også i den moderne naturvidenskap, slik som f. eks. Planck, Russell og Reichenbach har påvist. Problemet kausalitet—teleologi er ikke løst.

I 5., 6. og 7. kapitel behandler Wünsch moralitet og religion, begge vesentlige og eskjatologiske åndsstørrelser. Historien får sin analyse og Wünsch gir en meget verdifull uromantisk, ja anti-romantisk skisse av historiens vesen som «das Einmalige». Både i tilslutning til og i kritikk av Troeltschs Historismus. Særlig interessant er fremstillingen av Marxismen, noget av det beste jeg ennu har lest om dette emne fra teologisk hold.

Under behandlingen av religionsberepet avviser Wünsch riktig ethvert forsøk på å nå en religionsdefinisjon ved en religionshistorisk abstraksjonsmetode, likeledes avviser han, temmelig dogmatisk, de religionsfilosofiske posisjoner som er holdt av Schleiermacher, Wobbermin, Scholz, Otto, Troeltsch, Tillich m. fl. Hans egen definisjon er eskjatologisk, men immanent: Jede Religion ist nur als eschatologische möglich (s. 106). Men religion har med *dennesidighet* å bestille (s. 124), og i en eiendommelig tilslutning til et sted i Luthers store katekismus gir han så en karakteristikk av religion som absolutt verdi, all salighets håp, endegyldig seiersforventning, tillit og tro, lydighet i radikalt offer mot det absolutte Eschaton (s. 125). At dette tydelig nok er et normbegrep og intet almenbegrep av religion medgir Wünsch selv. Men det er dermed også klart, at et religionsbegrep vunnet ut fra Luthers katekisme og Proletarreligiøsitet i nutidens Tyskland (se s. 124 f.) ikke kan sies å dekke religionshistoriens kjensgjerninger. Når Wünsch allikevel innfører dette teologiserende religionsbegrep i den religionsfilosofiske diskusjon, så er det fordi han fastholder religionsfilosofiens pedagogiske og apologetiske betydning og fordi dette religionsbegrep tydelig vil tjene til å sprenge religionsfilosofiens grenser. I spørsmålet om religionens *sannhet*, som Wünsch ganske riktig bestemmer transcendent og ikke bare transcendentalt-immanent, — kan religionsfilosofien *intet* svar gi og dermed er det åpnet vei for: *Die Antwort* (s. 128 ff.).

Før vi imidlertid, ganske kort, skisserer det *svar* som Wünschs

«virkelighetsteologi» vil gi, er det nødvendig å si, at selv om man er vesentlig enig i sluttresultatet av Wünschs religionsfilosofiske problembehandling og selv om man kan medgi at den apagogiske metode er meget nyttig i den religionsfilosofiske fremstilling, så må man dog kritisere at Wünsch så lett kommer ikke igjennem, men forbi de erkjennelsesteoretiske vanskeligheter som ligger gjemt i problemet om religiøst apriori, likesom man må kreve, at den religionsfilosofiske undersøkelse ganske anderledes metodisk underbygges med erkjennelseskritikk før den springer over i det metafysiske like til gudsbegrepet og dettes «Kausalität aus Freiheit» (Kant).

Når man så kommer til 2. del i Wünschs fremstilling (die Antwort, s. 165—268) da kommer man til — *skuffelsen.* Rett og slett. Efter den meget moderne og tankegivende behandling av nutidsteologiens Frage kan man ikke annet enn grundig forskrekkes over, at det *moderne* spørsmål som nutidsmennesket stiller i 1. del, skal gis et så totalt umoderne, avleggs svar som det Wünsch presterer i 2. del. Det hele er jo dog intet annet enn gammeldags «ny»-protestantisme. Ja, Wünsch sier ganske enkelt at, i motsetning til katolisismen, har protestantismen «*keine* heilige Kirche, *kein* heiliges Buch, *kein* heiliges Amt, *kein* heiliges Erlebnis» (s. 175). Vi kan like godt fortsette den tilintetgjørende rekke og si: *Kein Gott, kein Christus und — keine Antwort.* Men ser da ikke Wünsch, at dermed har han bevist, både for katolisismen og marxismen, at den evangeliske kirke er «die grosse Täuschung»? Og dog vilde han grunnlegge en virkelighetsteologi på basis av Wirklichkeitschristentum?

Hvori stikker feilen?

I selve metoden, først og sist i begrepet: *virkelighet.*

Wünsch ønsker å gjøre det klart for sin samtids mennesker, at kristendommen er en virkelighetsreligion og derfor har eksistentiell nødvendighetskarakter for alt som vil regnes som *virkelige* mennesker. Men dette gamle teologiske motiv og synspunkt må ikke presses på menneskene ved dogmatisme eller foreldet ideologi, enten denne stammer fra N. T. eller fra tidligere teologer. Nei, kristendommens virkelighet skal demonstreres for tidens mennesker som nødvendig forlengelse av eller begrunnelse for deres hele

eksistens. Hvilken av disse to synsmåter er det normerende for Wünsch er vanskelig å bli klar over, men det er vel helst den siste. For å hjelpe menneskene til å forstå kristendommen og samtidig hjelpe teologene til å forstå tidens mennesker innfører Wünsch begrepet Uroffenbarung, som er det naturlige menneskes selvforståelse innenfor det immanentes ramme. Men overalt i sin eksistens treffer mennesket kjensgjerninger og tragikk der driver det ut i eksistentiell *nød* og i denne nød, som ikke er syndenød, men eksistensangst, er det at problemet om sann religion ɔ: virkelig åpenbaring stiger frem. Så langt er det ikke noget særlig uhørt nytt ved Wünschs synspunkt. Men når han så skal gi die Antwort, så kan dette *kun* gis i *virkelighetens kategori* og denne er for det moderne menneske en ren immanens-kategori. Og fordi Wünsch allerede fra begynnelsen av har bundet sin *virkelighetsforståelse* til det immanente, kommer han til å stå i den ubehjelpeligste nød der hvor det skal gis et *virkelig* svar ut fra virkelig kristendom. Man finner derfor at hele hans behandling av die Antwort med indre nødvendighet rakner op. Han kan ikke gi nogen samlet saklig bestemmelse av kristendommens egenartede svar. Det blir, fordi den immanente Uroffenbarung (som er lik det moderne menneskes selvforståelse) dominerer fremstillingen også i 2. del, nødvendig for ham å gi op kristendommen som *historisk frelsesåpenbaring*.

Wünsch anerkjenner nemlig kun den «virkelige eksistens» som norm, ja han setter likhetstegn mellem die profane Wirklichkeit og åpenbaringen: «Wer die Profanität in ihrer Wirklichkeit kennt, der kennt den Willen Gottes in Bezug auf sie» (s. 184). «Wir wissen vom Reich Gottes konkret nur als Schöpfung und ihre Erfüllung» (187). Det blir derfor ikke nogen *prinsipiell* revelatio *specialis* i Jesus Kristus. N. T. er ikke kristendomsnorm, Kristus er Jesus av Nasaret, eine menschliche Ersheinung, die nicht anders als unter menschlichen Bedingungen ein geschichtliches Ereignis war, geboren, gestorben, begraben» (s. 171). Hans soningsdød og opstandelse i er mytologi (s. 190). Skriften er ikke Guds ord, men den kan bli det ved applikasjon på nutidens nød. M. a. o. det er applikasjonen som konstituerer Guds ord, nettop fordi virkeligheten for Wünsch er samtiden (se 178 ff. og s. 254 ff.).

Da kan jo die Antwort bli nærsagt alt mulig, for i applikasjonen

er jo all subjektivisme sloppet løs. Er dette egentlig virkelighets-teologi?

Hadde nu Wünsch sluttet her, vilde det ikke vært vanskelig å bestemme hans teologi — som en Troeltsch Redivivus. Men her kommer et par synspunkter til som gjør situasjonen i Wünschs Antwort for *alvor* problematisk. Det er hans utsagn om *transcendens* og om *troen*. Wünsch hevder nemlig bestemt at kristendommen er transcendent åpenbaring, idet han dog ikke på nogen måte vil binde denne transcendens til Jesus Kristus, men lar den åpenbare sig i — der Glaube. Om troen taler Wünsch næsten reformatorisk, hvad fides qua angår. Troen er vågestykke, avgjørelse, mot, nødvendighet: «Glaube ist als echter nur möglich am Rande des Abgrundes der Skepsis.» Det lyder rent som et barthiansk ekko. Men troen er ikke historisk forankret i Guds handling med oss i Kristus. Troen er *direkte* Guds-transcendens, her taler Wünsch rent som de ekte *mystikere* (s. 186 ff.). Og troens virkelighets-karakter er ikke anderledes begrunnet enn således, at den bevidner og beviser sin eksistentielle kvalitet i den nutidige virkelighet ved — handling. Altså også for troen er det konstitutive — applikasjonen, likesom dens genesis er mystikkens ineffabile. Men er dette virkelig kristentro?

«Der Gläubige ist so wenig für seinen Glauben verantwortlich, wie der nichtgläubige für sein Nichtglauben» (s. 197). Og enda vil man tilkjenne en slik ansvarsløs «tro» nogen *virkelighetskarakter?* Hvor der ikke er evig ansvar i frihet ovenfor Kristi kall der er det sannelig ingen kristelig virkelighet. Hvor Kristi omvendelseskall møtes med viljens bot der — og *først* der — er kristendom, som samvittighetsoplevet transcendent virkelighet. Derfor har man alltid å fastholde Luthers synspunkt at den kristnes liv er et helt liv i boten og syndenes forlatelse.

Men om syndenes forlatelse sier Wünsch intet, og allikevel heter hans studie: «Wircklichkeitschristentum».

Det er, som denne anmeldelse vil ha vist, særdeles meget å lære av den til dels nye måte hvorpå Wünsch stiller: Die Frage. Det er absolutt berikelse, teologisk og praktisk, i dette prolegomenon. Men — i die Antwort vil man måtte søke hjelp annetsteds. Wünsch

er blitt for meget slave av sitt ontologiske skjema til å kunne gi noget virkelig svar.

Et slikt svar er imidlertid gitt i den transcendent-historiske åpenbaring som fullkommes i Jesus Kristus, den evige virkelighet som er angitt i kjensgjerninger: Incarnatio — og — Christus resurrexit.

Sv. Norborg.
